

جامعة السوربون

عندما تتكلم بالعربي

محمد أركون - نموذجاً

دكتور

سعيد اللاوندي

- مدير تحرير الأهرام
- مدير مركز الدراسات الأوروبية ومتوسطة
- مدير تحرير لوموند ديبلوماتيك
- خبير في العلاقات السياسية الدولية



مكتبة جزيرة الورد

بطاقة فهرسة

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مكتبة جزيرة الورد

اسم الكتاب : جامعة السوربون

المؤلف : د. سعيد اللاوندي

رقم الايداع / ٢٠١٦/٢٠٥١٤

الطبعة الأولى ٢٠١٦



مكتبة جزيرة الورد

القاهرة : ميدان جليم خلف بنك فيصل

ش ٢٦ يوليو من ميدان الأوبرا ت : ٠١٠٠٠٤٠١٦ - ٢٢٨٧٧٥٧٤

Tokoboko_5@yahoo.com

إهداء

إلى صديقى الطبيب / محمد عبد العليم العسكرى

الشهيد الذى رحل عن دنيانا غرقاً

فى جوف الليل ...

بينما كان فى طريقه لإنقاذ نفس بشرية

وداعاً للإنسان

..... والنبوغ

..... والتفوق

مقدمة

كنت في المرحلة الإعدادية عندما سمعت لأول مرة عن جامعة السورويون. والسبب طه حسين عميد الأدب العربي الذي كان مقرراً علينا الجزء الأول من كتابه الأيام.. وأشهد أنني منذ هذا التاريخ ازداد اهتمامي بهذه الجامعة التي علمت ضمن ما علمت لاحقاً أنها من أعرق جامعات العالم.. وعلمت أيضاً أن لغة فولتير التي تنطق بها هذه الجامعة والدارسون فيها أيضاً من أحب لغات الأرض للدكتور طه حسين الذي كان يتغنى بها كما يتغنى باللغة العربية التي كان الكثيرون يطربون عندما يستمعون إليه وهو يتكلم اللغتين.

وأشهد أن اللغة الفرنسية كانت سيئة السمعة فيذهب إليها الطالب رغم أنه لأنه حصل على مجموع صغير في الشهادة الابتدائية.. أما اللغة الإنجليزية فكانت تفسح المجال للمتفوقين.. وكذلك عندما سمعت عن جامعة السورويون ولغتها الفرنسية.. وعرفت أن كبار المتعلمين في مصر والأسر البرجوازية ومعظم قادة الرأي والفكر والوطنية كانوا يتعلمونها.. بل إن مصطفى كامل - زعيم الأمة - كان من دارسي الحقوق باللغة الفرنسية في مدرسة الحقوق الخديوية!

أقول كل ذلك أصابني بالدهشة لأن هذه اللغة أجدر بها أن تكون - إذا كان الحال كذلك - اللغة الأولى وليست اللغة الثانية.

أقول ذلك لأنني عندما تأملت جواز السفر المصري ورأيت أن كل كلماته باللغة الفرنسية وأنه يعمل وفق اتفاقية مصرية - فرنسية أدركت أن اللغة الفرنسية

ليست «دون» كما نفهم ذلك في مصر.

وعندما قدر لي أن أعيش في فرنسا وأن أتكلم اللغة الفرنسية كأهلها.. وحصلت على درجة الدكتوراه باللغة الفرنسية ومن جامعة السوربون الأولى... وأنجبت أولادى في باريس وكنت أتحدث معهم لغة فولتير.. بل وأصررت أن يذهبوا إلى مدارس الليسيه الفرنسية في القاهرة.. وأن يذهب ابنى الأكبر إلى الجامعة الفرنسية في مصر.. كان ذلك اعترافاً ضمناً بأولوية هذه اللغة على غيرها من اللغات!

أياً كان الأمر - ذهبت إلى جامعة السوربون بعد أن أتقنت اللغة الفرنسية في أحد المعاهد الدولية - وهو معهد الأليانس فرانسييز القريب من حى مونبارناس ولم أجد مشقة في التسجيل، والتقيت بأستاذى الذى كان مستشرقاً ويدعى بيير تيه.. ولا أنكر أنى كنت سعيداً بالجامعة وبمكتبتها وبقاعاتها الكبيرة.. وكنت في البداية أحضر أية محاضرة على طريقة طه حسين.. المهم أن أفهم ما يقال.. وكنت قرأت في الجزء الثالث من كتاب الأيام عن شارع المدارس، والكوليدج دى فرانس وتمثال مونتاني.. وأعترف صادقاً أنني كنت إذا سرت في هذا الشارع أمشى الهوينى في غير سرعة وبتأن شديد لأننى كنت أظن أنني أمشى على جسد طه حسين نفسه!

كانت أولى القضايا أن نعرف «أصل وفصل» هذه الجامعة التى طبقت شهرتها الآفاق. وكان عميد الأدب العربى (طه حسين) أكثر من روج لها في الشرق العربى من خلال الجزء الثالث في كتابه «الأيام» الذى رصد - بدقة - علاقته بالجامعة فكراً ومنهجاً وطلاباً إلى حد أن كل من يقرأ هذا الجزء تحديداً يشتهى أن يدرس في هذه الجامعة.. ناهيك عن أن جانباً مهماً من فكره ورؤاه استقاه (حلالاً زلالاً) من قاعات ومكتبات السوربون بل إن الحرائق الفكرية التى أشعلها في عصره سواء الخاصة بالاستشراق، أو باللغة اللاتينية وكتابة السير وقراءة التاريخ قد استلهمها من رجال هذه الجامعة وتلاميذها. وأذكر أننا كنا نجلس وكان على رؤوسنا

الطير أمام حديث ممتع استمعنا إليه من أحد رفاق «الشلة» عن القس روبرت دى سوربون مؤسس الجامعة الذى لم يكن يعرف - بالقطع - أن ملجأ الفقراء الذى كان يبنيه فى شتاء عام ١٢٥٧م سيكون حجر الأساس لقبلة طلاب المعارف وأشهر جامعات العالم قاطبة، وأغلب الظن أن الرجل لم يكن يطمح لشيء من هذا.. فحسبه أنه كان من ذوى القلوب الرحيمة فلم يتردد فى أن يستغل صلته القريبة بـ (الملك لويس) ليأخذ موافقته على إنشاء بيت متواضع لاستقبال ١٦ طالباً فقيراً؛ كى يتمكنوا من دراسة علم اللاهوت والتأمل فى نصوصه فى مأمن من صقيع البرد وأهواء الطبيعة.

واليوم عندما تقف مبانى السوربون شامخة وكأنها تطاول الزمان والمكان معاً لتستشرف عنان السماء بأمجادها العلمية التى ما فتئت تؤتى أكلها على مدى ٨٠٠ عام لابد أن تقفز إلى الأذهان صورة هذا الرجل الودود الذى حزّ فى نفسه أن يجد أهل الورع من طلاب اللاهوت يلبسون ثياباً رثة، بعضها ممزق لا يبقى برد الشتاء يبحثون فى الليل عن مكان يأوون إليه فلا يجدون!

تقول الرواية التاريخية إنه بكى عندما وجد الحجرات الصغيرة التى يسكنها الطلاب بجوار إسطبلات الخيول وتحت أدراج البيوت الفخمة وخصوصاً عندما كان يسمعهم فى النهار يتسولون وهم يرددون أغنية حزينة يقول مطلعها:

أعطونا خبزاً..

لكى نعيش وندرس اللاهوت!

لقد كانت هذه الصورة البائسة التى مازالت تحتفظ لنا بها سجلات الجامعة حتى اليوم كفيلة بأن تجعل القس روبرت دى سوربون يكرس بقية حياته لوضع المبادئ الأساسية التى تحكم حياة الطلاب سواء فى حجرات الدرس والتأمل أو

في أماكن السكنى (*)

(*) بعد وفاة دي سوربون في عام ١٢٧٤م جاء زمان على الجامعة المسكينة لم تك شيئاً مذكوراً: إذ غمر فجواتها الغبار ولغها النسيان حتى كادت تكون (خرابة) إلى أن امتدت إليها يد السياسي اللامع (رشيليو) فعادت إليها الحياة من جديد ولكن في صورة أكثر نشاطاً وحيوية فتبنى مشروعاً لإعادة الترميم عندما أعطى تعليمات صارمة للمهندس المعماري جاك لاميرسيه لكي يضع تصميماً يحترم الشكل الأساسي لجميع المباني باستثناء الكنيسة التي ترك له حرية التجديد في شكلها وبنائها.

وفيما كانت تقوم عمليات الترميم والإنشاء على قدم وساق لفظ (رشيليو) أنفاسه الأخيرة بعد أن كتب وصيته يقول: أرجو إتمام المباني التي أمرت بتشيدتها ومن مالى الخاص وخصوصاً كنيسة السوربون وزخرفة هذه الكنيسة وقبري الذي أود أن يكون داخل الكنيسة لكن هل انصاعت وريثة رشيليو (دوقة دافينيون) إلى أوامر وصيته؟ كلا! فلقد سدت عليها الثروة الموروثة كل منافذ التفكير ورفضت أن تعطى فرنكاً واحداً لإكمال المشروع الذي بات مهدداً بالتوقف.

ويذكر تاريخ الجامعة أن سلسلة من الدعاوى والمحاكمات قد بدأت بين الوريثة (الطامعة) وإدارة الجامعة (الطامحة) دون أن تصل إلى شيء فتدخل القدر ليختطف دوقة دافينيون لتؤول التركة بعد ذلك إلى ابنتها التي قبلت مكرهة تنفيذ الوصية. ثم امتدت منشآت الجامعة وانتشرت مبانيها في المناطق المحيطة وأقبل الطلاب من كل فج عميق للدراسة في قاعاتها الكبيرة فقويت شوكتها ثم حدث أن تنكرت لبعض أفكارها؛ فإذا بها تبطش بالمفكرين وتحرق كتبهم خصوصاً أن إدارتها كانت في ذلك الحين خاضعة لرجال الدين!

فهذا (ديكارت) المسكين تتهمه الجامعة بالزندقة والإلحاد لا شيء إلا لأنه أصر على أن يكتب مؤلفه الشهير «مقال في المنهج» باللغة الفرنسية دون اللغة اللاتينية التي كانت لغة التعليم والكتابة في ذلك الوقت.

أما ديدرو ومونتسكيو ودالمبير وبوتون فقد ذاقوا جميعاً الأمرين وتجرعوا غصص الهوان على أيدي مرءة الجامعة من رجال الدين!

وأياماً كان الأمر فالتاريخ وإن احتفظ لنا بهذه الصورة القاتمة من تاريخ السوربون إلا أنه ما زال يذكر بامتنان رواد الفكر الإنساني الذين درسوا فيها قبيل انتصار الثورة الفرنسية وبعدها حتى قدر للجامعة أن تولد مرة أخرى بمجيء نابليون الذي أضاف إلى مبانيها وقاعاتها عدداً كبيراً من المنشآت الضخمة.

ثم ازداد شغفى بالجامعة وبالعرب الذين درسوا فيها.. مثلاً ازداد إعجابى بالدكتور المفكر عثمان أمين الذى كان أول من درس الإمام محمد عبده الذى رحل عن دنيانا عام ١٩٠٥.. وأعد عنه أطروحة دكتوراه.. ثم الدكتور محمد موسى.. والدكتور/ محمد مندور والدكتور زكى مبارك والدكتور محمد أحمد خلف الله بالإضافة للدكتور أحمد ضيف الذى كتب عنه طه حسين وكان يزامله فى الجامعة ثم الدكتور صبرى السوربونى الذى درس فى جامعة السوربون وتزوج من فرنسية أيضاً.. والدكتور لويس عوض الذى تزوج من فرنسا وإن لم يدرس فيها دراسات منتظمة.

أقول الحق لقد تبين لى أن كل الرعيل الأول درس فى فرنسا بل إن ٣٢٠ طالباً مصرياً كانوا يدرسون على أيدى الأستاذ لامبير فى كلية الحقوق بجامعة ليون من إجمالى ٤٠٠ طالب كانوا يدرسون فيها!!

والحق أن الثقافة الفرنسية فى جزء كبير منها قد شاعت بشيوع لغة فولتير منذ الطهطاوى الذى ذهب فى زمن محمد على إلى باريس ليؤم المبعوثين فى الصلاة.. إلا أنه تفرغ للبحث والترجمة واهتم بروح القوانين ومؤلفه مونتسكيو.. وكتب فى تخلص الإبريز فى تخلص باريز.. يومياته.. ثم عاد وأنشأ كلية الألسن فى جامعة عين شمس الحالية.

وإن كنت أنسى، فلن أنسى الدكتور محمد حسين هيكل الذى كتب قصة زينب من واقع الحنين الذى كان يشعر به تجاه مصر وفلاحيها ويروى أنه كان يعود من الجامعة ليغلق النوافذ ويستحضر قريته كفر غنام بالدقهلية ليكتب أحداث روايته ثم يبعث بها إلى مصر لتتشر بإمضاء فلاح مصرى فى صفحتها السيّارة.. وكان معروفاً عن الدكتور هيكل أنه كان يدرس القانون وأعد أطروحة عن الدين المصرى لكن الأدب كان سلوته الوحيدة، فى اجترار الذكريات..

وأشهد أننى عندما كنت أذهب إلى جامعة السوربون أتذكر الكلمة الشهيرة التى

قالها الدكتور زكي مبارك وهي أن أحجار جامعة السوربون سوف تبلى ويبقى كتاب النثر الفني في القرن الـ ١٤ الهجري، أما أستاذهم الإمام محمد عبده الذي ذهب إلى هناك وأصدر مع أستاذه الأفغاني ١٨ عدداً فقط من جريدتهما العروة الوثقى.. وفي أعدادها اعترف بأن الرحابة العلمية وحرية الفكر التي وجد فرنسا عليها هي التي دفعته مع أستاذه إلى إصدار هذه الجريدة.

أما تلميذه عبد الرحمن بدوي فقد ترك مصر في أوائل الخمسينيات ثم استوطن فندق لوتيسيا بالحي اللاتيني وكتب ما يقرب من ثلاثمائة كتاب وتحقيقاً تراثياً في باريس.. ولم يتزوج وكان مخلصاً للعلم والعلماء.. وأذكر أنني 'ول مرة' التقيته فيها كان في اليونسكو أثناء مشاركته في ندوة حول كتاب دلالة الحائرين لمؤلفه ابن ميمون وهو الطبيب الخاص للقائد صلاح الدين الأيوبي.

أقول كلما ظننت أنني رصدت - وهو كثير - تاريخ كل من درس في جامعة السوربون اكتشفت أن هناك العشرات بل المئات الذين حملوا جامعة السوربون على أكتافهم ومنهم الدكتور محمد أركون الذي أسس قسم الدراسات الإسلامية الذي خلفه فيه الباحث والكاتب بول بالطا وهو - لمن لا يعرف - ابن خالة المفكر الراحل أنور عبد الملك.

... وإذا قمنا بتوسيع الدائرة وجدنا مئات من المفكرين العرب قد درسوا في جامعة السوربون من لبنان التي تتحدث بعض الأسر فيها اللغة الفرنسية ويرتبط قاداتها سياسياً بفرنسا إلى جانب المغرب العربي (تونس والجزائر والمغرب) التي ترتبط بفرنسا وتتحدث لغتها حتى في المقاهي والحانات والدكاكين الصغيرة.

.. أقول إن السوربون ذهبت إلى دولة الإمارات العربية وأنشأت فيها فرعاً تابعاً لجامعتها في باريس.

باختصار كانت جامعة السوربون قبلة للأساتذة والطلاب العرب الذين يأتونها من كل فج عميق..

ويُروى أن الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية الشهير درس بها وكان يذهب كل صيف إلى هناك ويجلس في مكتبها إلى آخر العمر.. وكذلك كان يفعل الدكتور عبد الرحمن بدوي.. وتبقى الجامعة ليرتبط بها الجامعيون العرب.. حتى لتظن أن أقسام اللغة العربية بها والدراسات الإسلامية التي درس فيها غالي شكري والشاعر أحمد عبد المعطي حجازي كثيرة إلى حد أنها باتت تتكلم اللغة العربية صباحاً ومساءً ومنها أننى ذهبت إلى جامعة السوربون فكانت أول محاضرة عن «كتاب النفس» لابن سينا.. أما أركون في السوربون الجديدة فكان يدرس ابن سبعين وهو فيلسوف إسلامي يعيش في أسبانيا وتحديداً في جنوب أوروبا.

باختصار لقد لعبت السوربون دوراً تنويرياً عبر أساتذتها العرب وطلابها الذين كانوا يرون أنها قبلتهم قديماً وحديثاً..



ذهبت لأول مرة إلى جامعة السوربون برفقة صديق عراقي كان يدرس في قسم الفلسفة .. وفوجئت بأن الأستاذ المشرف يلتقى بحوالى عشرة طلاب من أصول عربية ويدرس معهم «كتاب النفس» لابن سينا.. وكتاب تراثي محقق هو «أفلاطين عند العرب» من إنتاج د. عبد الرحمن بدوي.

.. وكنت متأثراً بالثورة الإيرانية كعادة شباب هذه المرحلة .. كان ذلك في أوائل ثمانينيات القرن الماضي .. وأذكر أن الأستاذ الفرنسي تقدم منى في أدب جم وسألنى ما إذا كنت أتيت للدراسة معه فقلت له على طريقة المصريين عندما يجدون أنفسهم في مأزق حياتي.. نعم! وعندما بدأنا نتناقش قلت:

أريد أن أدرس فلسفة الدين..!

فصمت الرجل وطلب أن أكتب بعد أن قام بالتسجيل لى في قسم الفلسفة

السياسية واقترح عليّ أن أدرس العلاقات السياسية الدولية في زمن الإمام محمد عبده وقال لي بالحرف الواحد. لا بد من استغلال دراستك السياسية في هذا المجال!

.. وأذكر أنني عدت إلى مصر وذهبت إلى كليتي «كلية الاقتصاد والعلوم السياسية» والتقيت ببعض الأساتذة الذين نصحوني بقراءة رسالة دكتوراه بها فصل عن الإمام محمد عبده وآرائه السياسية لكنني للأسف لم أجد ما يرضيني. وتبين لي صعوبة عمل هذه الدراسة. وعندما عدت إلى باريس أظهرت الأستاذ على صعوبة البحث عن مصادر في موضوع محمد عبده.. وكان المحك الحقيقي هو أن أكتب في الموضوع الذي تحدثت مع الأستاذ فيه وهو فلسفة الدين..

لكن بعد عدة أشهر تبين للأستاذ أن الموضوع أكبر مما تصورت وفوجئت بالأستاذ يطلب تغييره.. وأحالني إلى مساعده الأب اللبناني يواكيم مبارك. وأذكر أن الرجل من قبيل التبسيط لاحظ أن معظم مراجعي التي استعنت بها هي مؤلفات لعباس محمود العقاد.. فقال لي: خذ فلسفة الدين عند العقاد.. ما رأيك؟ لأن موضوع فلسفة الدين واسع ويحتاج إلى عشرين شخصاً يعملون دكتوراهات فيه... وبعد عناد مني رضخت.. وأذكر أن الأستاذ يواكيم مبارك قال لي: خذ دكتوراه يا ابني.. ثم تفلسف كما يحلو لك بعد ذلك.. ثم لا تنسى أن الفكر الفرنسي لا يعرف عباس العقاد لأن ثقافته أنجلوسكونية وعلى العكس يعرف جيداً زميله طه حسين.. وعندما نقرأ لظه حسين نقول لأنفسنا: هذه بضاعتنا ردت إلينا!

وأضاف: في كل مرة نجد اسم طه حسين مقترناً بعباس العقاد لكننا نعرف جيداً الأول.. ولا نعرف الثاني.. حتى أن الأنسكلوبيديا الفرنسية تقوم بتعريف العقاد بأنه: روائي مصري له قصة سارة.. وهذا غير صحيح.. فالعقاد كاتب ومفكر إسلامي ومصلح أدبي وشاعر.. إذن الفكر الفرنسي لا يعرف حقيقة هذا الرجل! ومن ثم فعمل أطروحة للدكتوراه حوله.. سوف يكون إضافة حقيقية للفكر

وتوضيح أمين لفكر الرجل..

.. وفي جامعة نانثير أي باريس العاشرة تقدمت بأوراقى لمعرفة أنه لم يسجل في أوروبا شخص عن فكر العقاد.. واكتشفت بعد أسبوع أنه لم يسجل أحد سوى شخص في أسبانيا عن العقاد اللهم بعضهم تحدث عن النبوة عند العقاد في فصل من فصول رسالته المهم.. بدأت على بركة الله رسالتى.. وعشت مع العقاد حوالى خمس سنوات.. وما أجملها سنوات بحث ودراسة في عاصمة النور (باريس).. وفي يوم المناقشة أذكر أنه كان يوم سبت.. حضر الملحق الثقافى المصرى في باريس.. وكان ضمن لجنة المناقشة الراحل الأستاذ أرنالديز المستشرق الفرنسى المعروف باهتمامه بابن تيمية والدكتور المصرى النوبى أحمد جمال عثمان ثم أستاذى المشرف بيير تيه..

وأقام لى المستشار الثقافى أحمد البرعى حفل تكريم في مقر المركز الثقافى في سان ميشيل.. وكان يوماً مشهوداً شعرت أنى ولدت فيه (كباحث) من جديد..
والحق أننى كنت عندما أزور جامعة السوربون ومكتبها العريقة أتذكر أنها صاحبة الفضل علىّ في تحويل مجرى حياتى من مجرد كاتب إلى باحث أكاديمى.

.. كانت مفاجأة لى أن جامعة السوريون تتكلم بالعريى. فالطلبة العرب يملؤون التخصصات والأقسام.. والأساتذة الذين يتكلمون اللغة العربية يقفون فى كل المدرجات ويتولون مسؤولية البحث العلمى فى القاعات..

.. وفى هذه السطور.. تكلمت عن الجامعة والأساتذة وبعض الطلبة..

.. ثم توقفت مطولاً عند البروفيسور الجزائرى محمد أركون الذى تولى قسم الدراسات الإسلامية بجامعة السوريون فتحدثت عنه.. كما تحدث هو عن نفسه.. وتحدث الآخرون عنه

لكن يبقى أن الجامعة أصرت أن تتحدث بالعريى..

د. سعيد اللاوندى

كلمة للدكتور: هاشم صالح

المترجم الأول للدكتور محمد أركون

هل تغير محمد أركون؟

مثلما كانت الإمبراطورية العثمانية هي الرجل المريض في القرن التاسع عشر، فإن العالم العربي أصبح هو الرجل المريض بالنسبة للعالم كله بعد (١١) سبتمبر. وقد كثرت التشخيصات لهذا المرض العضال. فمن تقرير التنمية الإنسانية في العالم العربي والصادر عن الأمم المتحدة أخيراً، إلى تحليلات هذا الخبير، وذاك ما عدنا بقادرين على أن نعدّ المشاريع التي تدرس مشاكلنا وهمومنا. في مثل هذا الجو وصلني بالبريد كتاب محمد أركون الأخير عن «النزعة الإنسانية والإسلام.. معارك فكرية ومقترحات من أجل الخروج من الأزمة».

وقد انخرطت في قراءته من دون أن أكمله حتى الآن. وكنت تواقاً لمعرفة ما إذا كانت قد طرأت بعد التطورات على مواقفه من هذه المسألة الشائكة: أي مسألة سبب انحطاط المسلمين المزمّن والطويل. فإذا بي أجد ضالتي بعد أن كنت خائفاً. كنت أعرف مواقفه السابقة وأشاطره بعضها وأختلف معه في بعضها الآخر، والشئ الذي كان يزعجني لديه هو تركيزه على نقد التنوير الأوروبي والعلمانية الفرنسية والحدائثة بشكل عام. كان من كثرة تركيزه على ذلك، يكاد ينسى نقد الأصولية المتزمتة والمتحجرة التي تضرب بأطنابها في كل أنحاء العالم العربي

والإسلامي.

وأذكر أني قلت قبيل انعقاد المؤتمر التدشيني «للمؤسسة العربية للتحديث الفكري» في بيروت، أرجو ألا تكثر من نقد العلمانية هناك، وأن تتذكر أنك في بيروت، أي في البلد الذي عانى أكثر من غيره من صراع المذاهب والأديان.

ثم أردفت بنوع من الغضب والانفعال (على الهاتف) قائلاً لقد حدثت عدة حروب أهلية هناك، وسالت الدماء أنهاراً بسبب الأصوليات المتحجرة والضيقة. وبالتالي فمشكلتهم ليست الانحرافات أو التطرفات التي طرأت على العلمانية الفرنسية، وإنما العكس تماماً.

وبالتالي فحذار من نقد التنوير أو الحداثة بأي شكل. فلكل مقام مقال.. يمكنك أن تفعل ذلك في باريس أو لندن أو برلين، حيث لا يؤدي نقدك إلى الإطاحة بالعقلانية، ولكن ليس في بيروت... بعد أن تركني أفرغ شحنة غضبي كلها رد قائلاً: صحيح، صحيح. ولكنني عندما أنتقد انحرافات التنوير والحداثة، فإنني أفكر في مصلحة الشعوب الأوروبية والإسلامية في آن معاً، وإن كنت أعترف بأن الحاجيات الفكرية مختلفة هنا أو هناك. ولم يقنعني رده كثيراً..

والآن ماذا حدث؟ هل غير موقفه في كتابه الأخير؟ هل عدل منه؟ يخيل إلي أن نعم. صحيح أنه كان يقول في السابق بضرورة تطبيق المنهج العلمي أو التاريخي على التراث العربي الإسلامي بكل صرامة ودقة موضوعية.

وصحيح أنه كان يمارس هذا التطبيق عملياً من خلال مشروع عمره الطويل العريض: نقد العقل الإسلامي. وصحيح أنه كان يعترف بدور التنوير والطبقة البورجوازية في تغيير أوضاع أوروبا والانتقال بها من المرحلة الاقطاعية الأصولية، المسيحية، إلى المرحلة الحديثة والتنويرية: أي مرحلة حقوق الإنسان والمواطن، المرحلة الديمقراطية.

ولكنه كان يمر مرور الكرام على ذكر التنوير ويتحاشى التوقف عنده طويلاً. أو قل أنه بعد أن يتوقف عنده كان كثيراً ما يحذر من سلبياته من دون أن ينكر إيجابياته بالطبع.

أما الآن، وفي هذا الكتاب، فإنه يعترف صراحة بضرورة أن تمر الشعوب العربية والإسلامية بالمرحلة التنويرية، مثلما حدث للشعوب الأوروبية بدءاً من القرن الثامن عشر. اعترف بأن توصله إلى هذه النتيجة بكل وضوح وجلاء أثلج صدري وقلّص المسافة النفسية والفكرية التي كانت تفصل بينه وبينني. في السابق كنت متفقاً معه على المرحلة التفكيكية من العمل على الأقل: أي تفكيك الانغلاقات التراثية المتحجرة والمتحظة. وكان بارعاً في ذلك كل البراعة ولا يكاد يضاهي.

كان يمارس عملية النقد - ولا يزال - بكل تمكن واقتدار. كنت أعرف أنني أمشي معه حتى منتصف الطريق. وبعدئذ نفترق لكي أقطع ما تبقى من المسافة لوحدي. وكنت أقول بيني وبين نفسي: هذا يكفي منه ولا ينبغي أن أكون طماعاً أكثر مما يجب! يكفي أن تجد مفكراً كبيراً يمشي معك في نفس الاتجاه، بل ويشق لك الطريق ويقوم بالعمل الصعب والتعزيل الرهيب، ثم يتركك بعدئذ تكمل المسيرة لوحده في طريق مفتوحة وممهدة...

ولكن يخيّل إليّ أنه بعد ضربة (١١) سبتمبر ثم بالأخص بعد ضربة (١١) مارس في مدريد راح يغير مواقفه النقدية، أو قل راح يجعلها راديكالية أكثر. لم يعد يراعي التيار التقليدي، ويجامله أكثر مما ينبغي، كما كان يفعل سابقاً. لقد أجبرته هذه التفجيرات التاريخية والمأساوية على استشعار حجم المرض العضال بعد أن استفحل في أحشاء المجتمعات العربية والإسلامية، ووصل إلى ذروته القصوى. ولذلك قال في هذا الكتاب الجديد ما يلي: لقد أجبرت المسيحية الأوروبية، ودائماً بعد مقاومات عنيدة وتأخر زمني، على هضم مكتسبات الحداثة العلمية والفلسفية

والقبول بها. ولكن ليست هذه هي حالة الإسلام، ولا اليهودية، ولا المسيحية الشرقية الأرثوذكسية التي لم تشهد مجتمعاتها نفس الخضة العلمية والفلسفية التي شهدتها مجتمعات أوروبا الغربية بدءاً من القرن السادس عشر. ولهذا السبب فإن القوة الانغلاقية والدوغمائية للتراث اللاهوتي هي أقوى لدينا بكثير مما هو عليه الحال في المجتمعات الأوروبية المحررة والمتقدمة. وهذا ما يفسر سبب الانتشار الواسع والضخم للحركات الأصولية المضادة للنزعة الإنسانية بشكل صارخ. وأكبر دليل على ذلك هو أن أنور الجندي يشن هجوماً صاعقاً على طه حسين زعيم النزعة الإنسانية الحديثة في الفكر والآداب العربية من دون أن يحرك أحد ساكنها للدفاع عنه. انظر كتابه: طه حسين في ميزان الإسلام. وكما أن أصحاب التقليد والاجترار قضوا على الفكر الفلسفي العقلاني في الماضي، أي فكر ابن رشد وابن سينا وابن خلدون، فإن التقليديين اليوم يريدون أن يقضوا على الفكر المستنير والمنهج العقلاني في العالم العربي.

وبالتالي فالمعركة قديمة جديدة. والأزمة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ العربي - الإسلامي. ومثلما أن ابن قتيبة كان يهاجم «العلوم الدخيلة» في وقته (أي الفلسفة اليونانية)، فإن أصوليي اليوم يهاجون «الغزو الفكري» للغرب. على هذا المستوى من العمق ينبغي أن نوضح المشكلة لكي نفهمها على حقيقتها. وبالتالي فلا تكفي التحليلات السطحية السريعة لتقرير التنمية الإنسانية في العالم العربي بمواجهة الوضع المستفحل خطورة. فالمرض أكثر عمقاً وتجنراً مما يظنون..

أركون .. كما عرفته ؟!

كان المفكر الجزائري محمد أركون - عندما سافرت إلى باريس أوائل ثمانينات القرن الماضي - ملء السمع والبصر. كما كان يشغل موقع أستاذ ورئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة السوربون الجديدة.. والأهم من ذلك أن الطلبة العرب كانوا يخشونه ويتعدون عنه، وإذا قدر أن التقينا بدراس عربي يُشرف البروفيسور أركون على دراساته كنا ننظر إليه بشفقة ونكاد نتمعض على حاله! ولم لا.. ألم يعمل مع أركون آكل لحوم البشر! الغريب عندما قلت لأركون ذلك في شكل مواجهة صريحة لاحقاً كان يضحك في مراره ويعلق قائلاً: إنهم قوم - يقصد الدراسين العرب - لا يودون العمل فقط هم يريدون الحصول على «التر» وحرف الدال الذهبي دون أن يعملوا!!

ولقد تكسّر ثلج كثير في العلاقة التي كانت تربطني بأركون فلقد انتهيت من دراسة دبلوم الدراسات المتعمقة في الفلسفة مع أستاذ آخر هو «بيير تيه» في السوربون الأولى. فقويت شوكتي خصوصاً أن بعض الدارسين الممنوحين أو المبعوثين لم يتمكنوا من الحصول على هذا الدبلوم.. وثانياً لأنني أعمل كاتباً صحفياً في جريدة الأهرام وكان لأركون ولع بالصحافة بشكل عام، والصحافة المصرية بشكل خاص لأن الرجل كان يعرف أنه غير معروف بالقدر الكافي في أرض الكنانة وكان يثق تماماً في أن الصحافة اليومية هي وسيلته خصوصاً إذا وجد من بين معشر

الصحفيين من له صلة بالبحث العلمي - كحالي - وقد سبق أن قرأ بعض مؤلفاته الفلسفية! وأذكر أنه ذات يوم أرسل إلى نسخة من كتابه الشهير في سلسلة ماذا أعرف وكانت بعنوان: «الفكر العربي»، وفوجئت به قد كتب بخط يده الإهداء لي وقال فيه ما نصه: «إلى سعيد السعداء آملاً أن يساعده هذا الكتاب في تقديم هذه الأفكار وبرامج البحث مع المودة - محمد أركون.

وفي عام أسمائه محمد أركون عام الفيل (١٩٩٣م) أهداني كتابه «أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟» فكتب «أحمد وأشكر المولى الذى أسعدنى بلقاء سعيد فحول الغربة إلى إمتاع ومؤانسة وساعد على نشر كلمة الحق بقلم زيتونة ليست من الغرب ولا من الشرق».

وذات مرة التقيته في إحدى الندوات التي كان مركز الدراسات العربي - الأوروبي ينظمها فحدثني عن أنه شاهد فيلماً للمخرج اللبناني برهان علوية، ووجد اسمي يتردد في أثنائه، ثم علّق على ذلك بقوله: إن اسم سعيد يطاردني أينما حللت وارتحلت، وعرفت أيضاً أنه شاهد هذا الفيلم في أسبانيا وتحديداً في إحدى دور السينما في قرطبة حيث كان يحلوه له المقام لبعض الوقت في العام.

وأذكر أن مجلة الأهرام العربي قد طلبت من مكتب الأهرام في باريس أن يجري حواراً مع محمد أركون بمناسبة اختيار القاهرة عاصمة للثقافة العربية فكان أن أرسل المكتب شخصاً آخر للقيام بالمهمة فرفض أركون ذلك.. وهاتف المسئول وقال له أنه يفضل أن يجري كاتب هذه السطور الحوار معه لأنه قرأ مؤلفاته ويعرف فكره جيداً، فضلاً عن أنه تلميذه وصديق له فقال له السيد المدير أن كاتب هذه السطور (د. سعيد اللاوندي) سوف يتزيد عليك ويقول كلاماً لم تقله لكننى سوف أقول له أن يحاورك بناء على طلبك وفي كل الأحوال أنا برئ من حوار معك (*) .

(*) ذات مرة اتصل بى المخرج الفنان برهان علوية وحدد موعداً في إحدى شقق باريس وكان =

في إحدى المرات اتصل بي أركون وضرب لي موعداً في المكان المفضل إليه وهو أحد الفنادق بميدان الجمهورية.. وبعد أن هس في وجهي وبش.. قال لي.. ألا تريد أن تشاركني في إصدار كتاب عني! راقتني الفكرة كثيراً، خصوصاً أنه كان قد رشحتني للكتابة عنه عندما اعتزم الشاعر أدونيس إصدار عدد خاص عنه من مجلته «مواقف» ذات يوم.. قلت متحمساً.. هذه واحدة من أمنيأتي.. هلا تساعدني: وشرعنا بالفعل في وضع مخطط عام لهذا الكتاب المزعوم، فقال: في الفصل

=العنوان سهلاً إذ نزلت في محطة «جلاسبير» وبعد دقائق وجدتي في المكان المحدد الذي كان مكتظاً بالممثلين والفنانين الذين جاءوا خصيصاً للعمل في هذا الفيلم وكان من بينهم الدكتور محمد كلش الذي كان يعمل مديعاً للأخبار في ذلك الوقت في إذاعة الشرق التي كانت تبث إرساليها في باريس.

والذي كان يسوس الأمر بتكليف من برهان علوية نفسه كان شخصاً يدعي «حسن».. وأذكر أنه دعاني ذات يوم أن التقى بالمرشح الفنان الذي ذكر لي إنه كان معجباً - يقصد المخرج اللبناني برهان علوية - إلى حد الهوس بالقصص التي أرويها في برنامجي الإذاعي «كلام في الهواء» الذي أقدمه يومياً من إذاعة الشرق. وقال إنه يريدني أن أتكلم في الفيلم بنفس الدرجة من العفوية وشرح لي «برهان» قصة الفيلم التي تدور حول اثنين من المصريين ذهباً إلى العراق في زمن صدام حسين «الأول» انخرط في الجيش العراقي و«الثاني» انضم إلى فريق التحالف المعادي لصدام وكانت النتيجة أن الاثنين كانا يبقان في صفين متناقضين يضرب أحدهما الآخر دون ذنب اقترافه اللهم إلا البطالة في مصر التي دفعت كليهما إلى السفر والانضمام إلى صفوف الأعداء!!

ولقد عرفت هذه الواقعة عندما ذهبت إلى محمد أركون في المكان المفضل إليه وهو صالون استقبال فندق شهير في ميدان الجمهورية بجوار شارع المعبد Rue du temple عندما ابتدرني الرجل بسؤاله: ما هي علاقتك بالسيد مدير المكتب؟.. فأجبت بأنني أشغل منصب نائب المدير منذ فترة وأنت - هكذا قلت - تعرف المشاحنات العادية بين أي مدير ونائبه في مصر المحروسة فقال أركون أن كل ما أعرفه هو أن هذا الرجل ما كان له أن يتقوّل عليك زورا وعدواناً.. وبعد كلام كثير قال أركون أن هذا المدير جاهل أو على الأقل نصف متعلم.. وكان أركون يقول لي في كل مرة يلتقيني فيها: كيف حال النصف متعلم فأضحك وأرد عليه قائلاً إنه بخير.. هل تريد شيئاً منه، فيُشج بوجهه عني ويقول: لا يا عم لا أريد شيئاً.. فقط أريد أن أسأل عنه كما أوصانا الدين الإسلامي الحنيف.. فقد كان رسوله الكريم ﷺ يسأل عن سابع جار!!

الأول يمكن أن تكتبه بعنوان «أركون يواجه الاستعمار». وفيه تشرح لماذا اندفعت في دراسة موضوعات خاصة بالفكر الغربي والجواب هو لأجد أسلحة في الفكر العربي أكافح بها الباحثين الغربيين الذين يتهمون الفكر العربي (والإسلام) بأنه لم ينتج نزعة فكرية وثقافية قط. وعندما قرأت ذلك الهجوم.. ثم أتيحت لي أن اهتم أكاديميا بالقرن الرابع الهجري قلت في نفسي: يجب أن أرد عليهم وهو ما حدث بالفعل من خلال كتاب أسميته «الأنسية العربية» في القرن الرابع الهجري(*)!

وفي الفصل الثاني: أركون والإسلاميات التطبيقية.. توضح لماذا اتجه أركون إلى دراسات تهتم بنقد العقل الإسلامي وليس نقد العقل العربي. والأسباب عندي - هكذا يقول أركون - أنني شاهدت في الجزائر بعد الاستقلال نزعة للاستقلال الأيديولوجي في الفكر الإسلامي وكذلك استقلال أيديولوجي للثقافة العربية «ومما يؤسف له أنني اكتشفت أن الجزائريين لا يعرفون ويهملون الاثنين معاً» (الثقافة العربية، والفكر الإسلامي معاً)، وتبين لي أنهم (عرب ومسلمون) يتشدقون بكلام عن العروبة، والإسلام وهم جاهلون أشد الجاهل بحركة التاريخ!!

وهنا قلت في نفس (إنني كجزائري يجب أن أساهم في تعريف الجزائريين: بماهية العقل العربي، وما هو العقل الإسلامي. لذلك وضعت كتاب: نقد العقل الإسلامي.

وقناعتي - والكلام مازال لمحمد أركون - هي أن هذا الكتاب «المزعوم» لا بد أن يستفيد منه كل العرب وليس فقط الجزائريين!.. ولإنجاز هذا العمل

(*) أذكر أنني تجرأت ذات يوم ودعوته للعشاء في منزلي بضاحية شيل التي تبعد عن باريس ٢٠ كيلومترا وكان بين الحضور الناقد الكبير الراحل سامي خشة ودارت بين الاثنين محاوراة عن العنصرية التي كان يبدو أن الأخير كان مهتما بها في ذلك الوقت فضلاً عن أنها كانت حديث الساعة.

اكتشفت أنه لا بد أولاً من الإحاطة بعلم الإنسان والمجتمع لأنها تزود الباحث بوسائل التفكير.. ومناهج البحث العلمي (النقدي) فمثلاً يجب تطبيق هذه العلوم لدراسة الفكر العربي والإسلامي على السواء.. ليس فقط من ناحية البحث التاريخي ولكن أيضاً بإثارة أسئلة مُرتبطة بالوضع الأيديولوجي الراهن في المجتمع العربي والجزائري أو العربي بشكل عام)..
ثم يستطرد أركون - في هذه النقطة قائلاً:

إنني أخذت المجتمع الجزائري هنا مثلاً (لأني جزائري) كما اعتبرته منطلقاً فقط لأعمم البحث بعد ذلك على جميع ما يهم الفكر العربي المعاصر. ومشكلة (الممارسة) للحدثة الفكرية.. وما يُلاحظ أنني اكتشفت أن الفكر العربي المعاصر لم يفكر بعد فيما هو عليه الفكر الحديث في البيئات العلمية المعاصرة.

الفصل الثالث: أركون والبحوث القرآنية، وفيه يمكن الاعتماد على كتابي: قراءات في القرآن.

الفصل الرابع: أركون وتحديث الفعل الإسلامي وفيه يمكن الحديث عن كتاب جديد هو: كيف يتم تفعيل الإسلام اليوم؟

الفصل الخامس: أركون والتاريخية.. ونجيب فيه عن مكانة أركون وموقعه من «التاريخ» كعلم ومن «التاريخ» كحياة واقعية أو كماضي للمجتمعات. واستطرد أركون قائلاً: هناك مشكلات عديدة يواجهها كل باحث في التاريخ وهي كيفية التعبير عما يتعلق بحياة الجماعات احتراماً لروح العصر ورفضاً لعمليات الإسقاط على العصور الماضية مثل إسقاط الديمقراطية في النص القرآني وإسقاط الاشتراكية في الفكر العربي في القرون الوسطى وهذا - على كل حال - ما أسميته عملية إسقاط. وأيضاً مشكلة الفصل بين المعرفة القصصية والمعرفة التاريخية (ويمكن أن تجد ذلك مكتوباً بوضوح في كتابي «تاريخية العقل الإسلامي»!

الفصل الأخير (ويمكن أن يحتل مكانة في الصدارة) وهو بعنوان: مصادر ثقافة أركون.. وفيه يجب أن نتعرض لجملته من القضايا مثل العلمانية والثورة الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والنموذج الحضاري، وقضايا الفلسفة، وعلم الكلام في الغرب وعند المسلمين، وقضية البحر المتوسط (كمجال تاريخي وثقافي) وقضية الأديان المقارنة، وقضية انثربولوجيا الثقافة ونقد العقل المشرّع، ونقد العقل السياسي..

وفي الخاتمة يقول أركون يمكن أن تطرح علي جملة من التساؤلات مثل:

كيف نشرح تطور العلاقات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية، ورأيك في موقف الجاليات الإسلامية بالمجتمعات الأوروبية. وما هو مستقبل الإسلام في الغرب، وثقافة المسلمين وكيف يمكن تطوير هذه الثقافة في بيئة غربية.

وهل العلمانية حلاً سحرياً لا بد منه لجميع المجتمعات المتشبثة بالمصادر والأحكام الدينية؟ وما هو دور المثقفين العرب والمسلمين في المجتمعات الغربية؟ وأخيراً ما هي علاقتك الخاصة بالمثقفين الغربيين؟

* * *

بعد لحظة صمت قصيرة بد لنا أن أحدها - بسؤال أركون عن العنصرية - إنما نكأ جرحاً غائراً في صدره إذ تنهد الرجل تنهيدة كبيرة ثم ما لبث أن قال: العنصرية - يا صديقي هي ظاهرة موجودة في كل المجتمعات التي تنحدر عنصرها من أصول وثقافات ولغات مختلفة. والطبيعي جداً أن ينزعج أبناء البلد الأصليين عندما يجدون أن عناصر أخرى أخذت تزاحمهم وتنافسهم في المناصب والخدمات التي يوفرها مجتمعهم. أي أن شعورهم بالتهديد في هذه الحالة ليس مُستغرباً.

وعندي أن العنصرية -تاريخياً- ترجع إلى التصورات التي ترسخ في مخيلة الناس فيما يخص الاختلافات الدينية، فالحروب الأهلية التي عرفتها فرنسا مثلاً

كانت عنيفة لأسباب دينية مع أن الفرنسيين في القرن السادس عشر كانوا من أصل واحد! وهو ذات الشيء الذي يحدث بين أناس آخرين يتقاتلون لأسباب دينية أو سياسية على الرغم من أنهم ينحدرون من أصل واحد. يسكن أركون لحظات ابتلع فيها شيئاً من طعام ثم قال موجهاً حديثه إلى الناقد سامي خشبة: معنى هذا أن العنصرية ليست إلا مجموعة من التصورات التي لا تتعلق بالعنصر فقط ولكن تتعلق أيضاً بالأخلاق والعادات التي تختص بها كل جماعة في مجتمعات ما.. والاصطدام بين العناصر يرجع سببه أيضاً - في رأيي - إلى المنافسة التي توجد في جميع المجتمعات من أجل السلطة.. كل هذا قد يُقدم في لغة خاصة تستعمل مفهوم العنصرية مع أن التوترات ترجع إلى أسباب غير عنصرية.

أما بالنسبة لوجود العرب والمسلمين في البلدان الأوربية الذي بدأ يزداد ويتسع في الفترة الأخيرة فيجب أن نرجع - ونحن بصدد تفسيره - إلى الأصول التاريخية القديمة في المنافسة بين الأديان المنزلة إذ نعرف أن الإسلام منذ ظهوره في المدينة كان له أن يواجه رفض اليهود والنصارى، إذ كان الإسلام ينافس هذين الدينين.. باستقلال رموز دينية مشتركة كالوحي والنبوة والميثاق أي العلاقات بين الإله الذي يخاطب البشر عن طريق الأنبياء وبين الشعوب التي اختارها ليلبغ كلام لكافة الناس.

سكت أركون لحظة ثم قال:

هذه المنافسة في استغلال الرموز الدينية الرئيسية لم تزل تزداد بين أهل الكتاب طوال القرون ولم تزل تتفاقم لأسباب سياسية واقتصادية إذ كانت الشعوب التي تعيش حول البحر المتوسط لا تزال تتنافس لاحتكار السيادة وموارد الأرزاق في هذه المنطقة.. ولذلك نجد أسباباً كثيرة، وقديمة تدفع كل أمة إلى أن تتظاهر بالقوة والسلطة والتغلب على الأمم الأخرى، فالمسلمون مثلاً يعتمدون على القول «إن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين» والمسيحيون كذلك يعتمدون على القول «إن خارج الكنيسة لا نجاة للناس» وهذه الأفكار الشيولوجية التي كانت تُلقن في المجتمعات

الدينية من جانب العلماء وفي جميع المدارس وفي الخطب الدينية قويت التصورات التي نعبر عنها اليوم بالمواقف العنصرية.

وهذا النوع من الرفض المتبادل بين أمم أهل الكتاب لم يزل يسود إلى يومنا هذا فيما يُلقن لأبنائنا في المدارس الرسمية باسم التعليم الديني.. وهذا يوجد عند المسلمين وعند المسيحيين وعند اليهود على حد سواء.

معنى هذا أننا لم نجد بعد الطريقة العالمية السليمة لنقدم لأبنائنا التقاليد الدينية في محتواها الإيجابي الذي يدعو إلى التسامح والأخوة بين الناس أيا كان دينهم أو مذهبهم الفلسفي والسياسي.

هذا النوع من التربية المعتمدة على روح التسامح والتفاهم والتعلم والبحث النقدي لم نهد إليه بعد. فالخطاب الديني التقليدي الذي يستعمله جميع أهل الكتاب مبني على أطر فكرية غير علمية.

عاد أركون إلى طعامه الذي كان قد ترك معلقته محملاً فيه وقال لكن يجب أن نعترف بأننا نحاول في السنوات الثلاثين الأخيرة -أي بعد انتقالنا في البحث العلمي من العرض التاريخي للأديان إلى التحليل الأنثروبولوجي - أن نخرج من هذه العقلية المبنية على «الترافض» بين الأجناس والأمم وعلى المسابقة للاحتكار بما نسميه «الدين الحق» أو «الحقيقة» التي تختص بها أمة دون الأمم الأخرى.

ويجب أن نُلح على أن التحليل الأنثروبولوجي للأديان غير مُنتشر حتى في البلدان المتقدمة والجامعات الغربية ناهيك عن جامعاتنا الإسلامية التي أنشئت في السنوات الأخيرة، والتي لا تزال تتخوف من هذا العالم الأنثروبولوجي بالذات لأنه يؤدي إلى تغيير جذري في تصوراتنا فيما يخص القيم الدينية والأخلاقية والسياسية. ولهذا نجد هذه العنصرية تزداد قوة وهجوماً على الأجانب وخاصة العرب الذين يهاجرون إلى البلاد الأوروبية..

ومما يزيد الطين بلة أن الأسلوب الديمقراطي في أوروبا مبني على الاستقلال الديماجوجي لكل ما يرهب المخيال الاجتماعي ونجد في هذا سر نجاح الحزب اليميني بفرنسا الذي يستغل الخطاب السلبي المعروف حول العرب ليرهب الناس بفرنسا.. وليزيد قوة لآرائهم المسبقة، الراجعة إلى ما ذكرناه فيما يخص المنافسات الدينية وتصوراتها الدوجماطية.

«لوبن» بفرنسا يخلط دائما بين «البراهين» الدينية والتعليقات الاقتصادية، والملاحظات السياسية ليقدم صورة مُرهبة للفرنسيين فيما يخص وجود الجماعة العربية والمسلمة في فرنسا.

ثم استطرد أركون قائلاً:

ولكن يجب علينا ونحن بصدد تحليل العنصرية تحليلاً علمياً شاملاً أن نضيف إلى هذا أن المجتمع الفرنسي قد اتسع لأجناس عديدة منذ سنوات ونجد في أكثر المدارس الابتدائية أبناء وبنات ينحدرون من أصول وأجناس متعددة، حتى أن إحدى المدارس يندر معظم أبنائها من حوالي ٦٠ جنساً!

وهو ما يدل على أن المجتمع الفرنسي قد تطور تطوراً حديثاً علمانياً لأنه لا طريق البتة لتواجد العناصر المختلفة في بلد واحد دون علمانية الدولة. لأن الدولة تحكم كما كان يحكم «الحَكَم» في القبيلة العربية أي بأنصاف بين جميع المواطنين أيا كان دينهم وجنسهم.

ولذلك يجب أن ننصف هذا المجتمع وألا نشيع عنه أنه عنصري ورافض للمهاجرين كما يجب علينا أن ننصف أنفسنا كمسلمين بأن نعترف بأننا لم نبلغ بعد هذه الدرجة من التسامح والفتح حتى نتلقي في مجتمعاتنا العربية أجناساً مختلفة ونسمح لها أن تعيش في بلادنا وتتمتع بنفس الحريات والحقوق التي يتمتع بها مواطنوها وكثير من الأوروبيين يؤاخذوننا على هذا ويقولون أنكم لا تسمحون لنا

بأن نستعد في بلدانكم كما نسمح نحن لكثير من الأجناس أن نستقر في بلادنا..

والحجة على ذلك قائمة.. فمثلاً فيما يخص زيارة المساجد في البلاد الإسلامية نجد كثير من الأوروبيين يشكون من أنهم لا يُسمح لهم أن يزوروا المساجد أو أن يدخلوا بعض المناطق الخاصة بالمسلمين مع أنهم يحترمونها..

صمت الجميع ممن كانوا يتحلقون حول المائدة لحظة وأخذوا يستمعون إلى أركون إذا أنجزنا هذا التطور وبلغنا هذا المستوى من الإنصاف للآخرين فستمكن أن نطالب باحترام حقوقنا عند هؤلاء الآخرين.

ولاشك أننا سننجح أكثر في هذه المطالبة وبهذا نهى الجو الجديد الذي نحتاج إليه حتى نخلق مجتمعاً جديداً تسود فيه روح التسامح والتعارف والتفاهم والتضامن في حل المشاكل العويصة والمتعددة والتي لا تزال تطرأ علينا، وتتراكم لدينا.. ويصعب حلها إذا ظللنا نعيش في هذا الجو من العدوان والمناضلة والترافض كما وضعنا.

وفيما يخصني أرى أن هذا المجتمع الجديد في متناول جهودنا واجتهادنا لإنقاذ الوعي الجماعي من القصائد الزائفة والأحكام المسبقة فيما يتعلق بالثقافات الأجنبية وخاصة العلاقات بين الثقافة العربية والثقافات الأوربية.

عند هذا الحد توقف أركون عن الكلام وبدأ لي أن هما قد انزاح عن كاهله، أو أنه كان مكلفاً أن ينقل لنا هذه الرسالة، ثم أخذنا نتحدث عن أشياء تتعلق بصديقنا النصف متعلم.. وأمور أخرى..

كان الناقد الراحل سامي خشبة يستمع إلى أركون، فترك شوكتة وسكينته وظل يرقبه وهو يتحدث عن العنصرية وكأنه يقرأ في كتاب مفتوح.. ثم عاد لطعامه لا يلوي على شيء!!



وفي مصر فكر أمين عام جامعة الدول العربية(*)(**) في الاستعانة بعدد ١٠٠ من المفكرين العرب - كان من بينهم محمد أركون - لرسم خريطة لمستقبل الدول العربية. واذكر أن أحد الصحفيين المصريين قد التقى برجلين الأول هو أركون والثاني هو المفكر العربي السوري برهان غليون واشترط عليه الرجلان ألا يجري معهما حوار إلا بعد أن يبحث عني ويسلمني إليهما!

وفوجئت ذات مساء بهذا الصحفي يتصل بي في المنزل ويخبرني بوجود أركون، فذهبتنا إليه واصططحته إلى حي الحسين الذي قال أنه يود أن يذهب إلى هناك وبعد أن هبطنا من السيارة وكان الليل قد أرخى سدوله، فاقتربت منه أو أن أمسك بيده استعداداً لعبور الشارع، وفوجئت به يرفض انتظاراً لأن يكف سير العربات، أمثالاً للإشارة المرور التي كان يقف بالقرب منها.. كنا على مقربة من مسجد الحسين إلا أنني نبهته وأنا القاهري الصميم بأن سيل العربات لن ينتهي وأن إشارات المرور حمراء أو خضراء.. لا معنى لها هنا.. إلا أنه أصرّ على رفضه وعندما طال انتظاره، طلب بإلحاح كطفل أن يعود إلى الفندق الذي ينزل فيه.. وعبثاً حاولت إثنائه عن رفضه إلا أنه أصرّ على العودة دون أن نرى شيئاً في حي الحسين!!

.. وقد علم صديقي الدكتور فوزي فهمي (المثقف المصري المعروف) بأن القناة الفضائية المصرية وكانت في ذلك الوقت تحت إشراف زوجته السيدة ميرفت سلامة فطلب إليها أن يكون اللقاء مع السيد محمد أركون بلا حدود، وكان لقاء ثرياً تحدث

(*) كان الناقد الراحل سامي خشبة يحرص على زيارتي في المنزل في باريس وفي هذه المرة دعوت أركون على شرفه وتناولنا وجبة دسمة من الطعام والفكر معاً.. ويبدو ذلك من محاضراته السابقة لنا عن العنصرية.

(**) السيد عمرو موسى كان أميناً عاماً للجامعة العربية في الفترة من عام ٢٠٠٠ إلى عام ٢٠١١ وهو الذي أعلن عزوفه عن المنصب استعداداً لخوض معركة الرئاسة في مصر بعد أن أطاحت ثورة ٢٥ يناير بنظام حسني مبارك.

فيه البروفيسور أركون عن حياته، وفكره، والمسلمين في الغرب، ولولا تعليق الكثيرين مع أركون وتدخلاتهم، لظل الرجل نكرة خصوصاً أن من استضافته في برنامجها كانت فتاة لا تعرف من أركون سوى الاسم الذي سمعته حديثاً

* * *

وعندما سافرت إلى باريس في صيف عام ٢٠٠٦ -بدعوة من جامعة السوربون- كان بيت أركون هو مقصدي.. وقابلتني زوجته (الثانية) وهي من أصل مغربي، وحدثته في أمر الترجمات التي أعدتها عن الإمام محمد عبده وسلامة موسى، وعبد الرازق السنهوري، فرحب بها شرط أن يكون هناك جديداً، وأذكر أنني تحدثت مع إحدى دور النشر فرجعت بتقديم أركون للترجمات، وكنت حدثته عن عشقي لكتاب بعنوان ثلاثة لبنانيين في القاهرة وضعه إذا لم تخني الذاكرة -الدكتور رفعت السعيد المتحمس لنظرية النشور والارتقاء ويتحدث عن شبلي شميل، ويعقوب صنوع أول حامل للقب الثور في الفلسفات الشرق عامة وجورجي زيدان صاحب مؤسسة دار الهلال وقلت إنني سوف أسمى كتابي ثلاثة مثقفين مصريين في باريس.. وأذكر أن الرجل كان صادقاً في وعده.. وأعطاني كتابه عن الأنسبة في الإسلام، كما قدم لي المقالات التي تناولت الكتاب ثم عرفت منه بإهداء خاص كتبه بالخط الكوفي الذي يتقنه، كتب يقول: «أديب الفلاسفة والمفكر الثائر الذي نازع الحق بالحق للحق الصديق هو (شخص) آخر هو أنت من العبد الحقير إلى مفتي الديار المصرية، وليّ الله في المغرب سعيد السعداء وحيد عصره في الإفتاء والإرشاد. الكتاب ليس سوى أطروحتي للكتوراه.. ثم أخذ يحدثني أركون عن نفسه وعن أصله البربري وعن الحجرة التي كانت تقسمها مع أسرته جاموسة كانت كل ما تملك أسرته من حطام الحياة.. ثم عن السوربون التي كان يحلم بها، وأساتذتها الميامين. الذين تتلمذ على أيديهم حتى أصبح رئيساً لقسم التاريخ الإسلامي، ثم تفرغ لاحقاً للمحاضرات في بعض الجامعات الإسلامية الكبرى وظل على هذه الحال حتى مات يرجمه الله رحمة واسعة»

الفصل الأول

أركون ...
كما يروي عن نفسه



لماذا أكتب... وكيف أقرأ؟

لابد من مقدمة وجيزة للجواب على هذين السؤالين.

نشأت في بيئة ولغة وثقافة لا تمارس الكتابة ولا القراءة من بداية التاريخ إلى يومنا هذا. فإني أنتمي كجزائري إلى الشعوب الموصوفة عند الأنثولوجيين بغير الكتابة (Peuples sans écritures) من المعروف أن القطر المطلق عليه اليوم اسم «المغرب العربي» يمتد من ليبيا إلى المغرب الأقصى ومن ساحل البحر المتوسط إلى واد النيجر، وكان سكان هذا البر الواسع ينتمون إلى جنس غير معروف باسمه الأصلي وهو «أمازيغ» إذ جرى عليه منذ احتلال الرومان لأفريقيا الشمالية لقب «البربر» والبربر في اللغة اللاتينية هم الذين يبربرون أي ينطقون بلغة أعجمية غير مفهومة. فجاء العرب وحافظوا على نفس اللقب، إذ لم يفهموا هم أيضا تلك اللغة التي بقيت شفاهية غير مكتوبة عند جميع «البربر» عدد البربر اليوم يناهز ١٥ مليون بالمغرب والجزائر وليبيا فلغتهم لا تدرس ولا تكتب ولا تقرأ. ولا يعني ذلك طبعاً أن البربر لم ينتجوا شعراً وأدباً وثقافة. ولكنهم يتمتعون بخبرتين ثمريتين: إذ ينتقلون بكل سهولة من ثقافة شفاهية إلى ثقافة مكتوبة والعكس ويدركون بذلك الفرق بين ما يسميه الانثروبولوجيون «العقل الشفاهي» و«العقل الكاتب». وقد ألف العالم الإنجليزي J. Goody كتاباً ممتعاً بين فيه الخصائص الاستدلالية والنحوية والتأليفية والتفكيرية للعقل الكاتب، كما ينسبه إلى البعد السياسي لهذا التمييز فإن العقل الكاتب متضامن مع الدولة الحاكمة المحتكرة للسلطة،

ويفرض قوانينه ومناهجه ومقولات على الجميع حتى يهشم بل يزيل العقول أو اللغات الشفاهية.

وبما إني مررت على مرحلة المهمشين المعزولين والمنسيين في التاريخ فلم أزل أمارس الكتابة والقراءة من زاوية خاصة تمتاز قبل كل شيء بروح النقد والمقارنة والتساؤل والتشكيك المنهاجي وإبراز العلاقات الجدلية بين القوى الاجتماعية المتصارعة المتسابقة للحفاظ على ما تقدمه كل جماعة كقيم أصيلة فائقة، دون أن تنتبه إلى النسبية الشاملة والعرضية المطلقة لجميع الظواهر الثقافية والأخلاقية والدينية في جميع المجتمعات القديمة والتقليدية والحديثة المتقدمة...



تعلمت الكتابة بالحروف اللاتينية والحروف العربية ولم يخطر ببالي قط أن أكتب بلغتي «البربرية» الأصلية مع أنني لا أزال أتخاطب بها في عائلتي وقريتي وحتى في باريس أو في لوس انجلوس! وذلك لما أشرت إليه من الفروق بين «العقل الكاتب» و«العقل الشفاهي». وهنا درجات أيضا فيما يخص الكتابة والقراءة بالفرنسية أو بالإنجليزية أو بالعربية.

لكل لغة تاريخها الخاص الذي يتعلق بتجارب الذين يمارسونها، فقد تغلب الاتجاه النقدي والعلماني الإيجابي على اللغة الفرنسية وأنها تفرض على الكاتب والباحث والمخاطب معجما واصطلاحات يصعب نقلها إلى لغة غريبة أخرى. اخترت لكتابي مثلا، *Pense l'islam aujouriu* فإن الفعل *Penser* لا يمكن ترجمته إلى الانجليزية، لأنه يؤدي بدقة واقتضاب جميع مقتضيات التفكير التاريخي والفلسفي المعتمد على شروط التحليل الموضوعية دون أي تنازل عن مبادئ العلم وأبعاد المعرفة التي أجمع عليها العلماء.

ويصعب كذلك ترجمة هذا العنوان إلى العربية لأن التفكير في العربية لا يحتوي

على ضرورة النقد الفلسفي والفحص التاريخي والانتروبولوجي الذي يفرضه الفعل الفرنسي.

إن الأمثلة عديدة جداً فيما يخص هذا التفاوت الشاسع بين اللغات وما تقدمه أو تعوزه من مفهومات واصطلاحات وطرق التبليغ والتحليل. ومازلت أعاني من هذه الصعوبات في كتابتي بالفرنسية والإنجليزية والعربية. وقد شرحت هذا في مقدمة كتابي تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

إن الكتابة في أساسها ووظيفتها الأولى تستهدف التبليغ والمحافظة: تبليغ كما اكتشفه الكاتب في بحوثه وفي حياته وأدركه في اجتهاداته؛ ثم المحافظة على ما استنبطه العقل وشعر به النفسي وأدركته الحواس، وذلك ليتجدد الاتصال بين الكاتب وأجيال من القراء، وليتعدد الاحتكاك بين معارف الكاتب ومواقفه وتلويحاته وتنظيراته وبين كما يأتي به زملاؤه أو ما يختص به قرائه من آراء واعتراضات وتصحيحات وإضافات...

ولكن الكتابة عند المفكر والأديب والشاعر ليست مجرد التسجيل والتبليغ، إنها تخريج للواقع في أسلوب شخصي طريف أصيل وإنتاج فني يتسم بتفاعل خاص بين فكر وواقع ولغة فالفكر يختلف إدراكه للواقع باختلاف تكوينه الوجودي والوجداني والعلمي، والواقع يتنوع بتنوع البيئة الجغرافية والاجتماعية والثقافية؛ واللغة كما ذكرت، تتفاوت بتفاوت ثروتها العملية ومرونتها الأدبية ومنزلتها من الفصحى المكتوبة واللهجات الشفاهية.

وكتابة المفكر تمتاز عن سائر الممارسات الكتابية بما أن المفكر يركز اهتمامه على اختيار الألفاظ ليحولها إلى مفهومات شاملة لمظاهر عديدة وخصائص خفية ووظائف متنوعة يختص بها كل موضوع من موضوعات البحث. والمفهوم عند المفكر كآلات المرفقة الدقيقة عن الجراح، وعملية التحليل النقدي لإبراز ما خفي عن الإداري وما يتلبس على الناس، شبيهة بعملية المجرح لتمييز

الصحيح من المريض وإزالة الفاسد دون أن يؤذي السليم. ثم إن المفكر لا يكتب ليُفيد فقط أو يبلغ أو يناظر، بل إنه يحتاج إلى الكتابة لتتضح له مواضع الاستدراك لما فاته عند الفحص والتوثيق والتفكير، وليمكن من الاستخراج إلى ما لم يتوصل إليه بعد وليثق بنفسه عندما يتعرض لمشاكل أعوز ولميادين أوسع وأكثر غموضاً ولموضوعات لم يمكن التفكير فيها بعد أو منع التفكير فيها في وقت من الأوقات، كما حدث مع الخليفة القادر الذي أحل دم من يقول بخلق القرآن.

وإني كمؤرخ للفكر الإسلامي في هذه المرحلة التاريخية الصعبة التي طغى فيها الخطاب الأيديولوجي والرقابة السياسية والاجتماعية معاً، مازلت أتوقف وأعدل عن معالجة بعض الموضوعات واتحذر الألفاظ والعبارات حتى لا يفسرها القارئ المسلم على عكس ما أنويه من الإفادة العلمية وحتى أسلم من تكفير من يجهل قواعد الفكر الحر ومن يسمح لنفسه أن يرتقي إلى مرتبة المفتي المجتهد وهو من أبعد الناس عن مرتبة الاجتهاد في القضايا الدينية. وقد بُلي الرأي العام الإسلامي بدرجة متزايدة منذ العشرين سنة الأخيرة بكارثة الإرهاب الفكري، بحيث أصبحت الكتابة في القضايا الإسلامية من أخطر المبادرات على من يقصد تجديد الاجتهاد وتطبيق النقد التاريخي والفلسفي والإنتروبولوجي، بينما سهلت نفس الكتابة وراجت سوقها لمن آثر أن يحوّل الاجتهاد المفيد إلى الإطناب الأيديولوجي الملبّس للحقائق والمزيف للتاريخ والمحرّف للنصوص والمرّوج للأساطير والشعارات الخيالية في صورة الخطاب الإسلامي.

وقد بلغ بي هذا الجو الإرهابي إلى أن عدلت عن ترجمة عنوان كتاب من كتبي إلى العربية كما هو في الأصل الفرنسي: وهو «نقل العقل الإسلامي» الذي حوّل إلى «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». أدركت أن مفهوم النقد إذا لحق بالعقل الإسلامي يثير في ذهن القارئ العربي سوء التفاهم وتأويلات سلبية قبل قراءة الكتاب نفسه؛ وحتى إذا قرئ الكتاب فلا يخرج القارئ بفهم سليم لأبعاد النقد في الممارسة العلمية الحديثة، وخاصة إذا كان القارئ من الذين لم يحتكوا بالإنتاج

الحديث في علوم الإنسان والمجتمع بل تشعب بتلك التصورات الأسطورية المنتشرة فيما أسميه الأدب الشعبي الذي يختلف كل الاختلاف عن الأدب الشعبي.

ها هو مثل آخر من الصعوبات التي أواجهها في ممارستي للكتابة كمفكر ومؤرخ يعول التراث الإسلامي برمته. لا يمكنني كباحث سوسيولوجي أن أكتفى بالإشارة إلى الأدب الشعبي لأن العبارة متداولة ويفهمها معظم القراء. إذا حصر الباحث معجمه إلى ما شاع بين الناس وسهل عليهم فهمه، فلا يقوم بواجبه كباحث: وهو أن يغير الصورة المتداولة المقبولة إذا تغير الواقع الذي نشير إليه. فالشعب كظاهرة اجتماعية وثقافية وتاريخية قد تحول في المجتمعات العربية بل الإسلامية إلى شعار أيديولوجي يستغله الخطاب الرسمي، بينما تكسرت الأطر الاجتماعية والثقافية التقليدية الخاصة بالفلاحين وأهل الجبال والبدو، وذلك بسبب ما تسمي «الثورة الزراعية» واستئصال الفلاحين من أراضيهم وهجرتهم إلى المدن «القصدية» وانقطاعهم عن الصلات التضامنية الموروثة، حتى أدى ذلك كله إلى تضخم الظاهرة الشعبية (populiste) التي نشاهدها في مدننا المكتظة بالسكان وعواصمنا التي كانت مراكز الثقافة والفكر الراقى وتحولت إلى مجمعات شعبية منفصلة عن الحي البورجوازي الثري بثروة مادية، المقلد لعمارة وثقافة أجنبية والمتجاهل للحياة الشعبية وعلى هذه الطبقة الشعبية الجديدة يعتمد الزعماء الإسلاميون لنشر مواقفهم السياسية الملبسة بلباسي إسلامي أصيل.

هذا نموذج من الكتابة التحليلية النقدية التي تجنب الجدل والمهاجمة مع أنها تبرر وتوضع ما يحرس الخطاب الاجتماعي أن يخفيه ويستره بألفاظ وعبارات عادية «يفهمها» الناس فوراً وهي في الحقيقة تكيف المخيال الاجتماعي أكثر مما تنبه العقول إلى التطورات الخطيرة والقوى السلبية العاملة في حياة المجتمع الدولي

أن يستشعر بها هؤلاء الذين يرفضون الكتابة النقدية ويكتفون بالخطاب المفهوم فوراً.

كان أول كتاب مُطوّل ألفته مخصصاً للجانب الإصلاحي في مؤلفات طه حسين. كنت طالبا بجامعة الجزائر وكانت رغبتني شديدة أن أفهم وأقيّم مساهمة هذا الكاتب المفكر المناضل المشهور في تحديث الخطاب الإسلامي وتحديد مفهوم الدين ووظائفه في المجتمع. وكان ذلك في بداية الخمسينات؛ أي كان القائد عبد الناصر بدأ تعويض الأيديولوجية الليبرالية الموصوفة حينذاك بالبورجوازية كما كانت تنظر إليها الشيوعية، بالثورة العربية الاشتراكية، وأتذكر المهاجمات الأولى ضد طه حسين حين أصدر عبد الرحمن الشرفاوي روايته المجددة «الأرض». وإلى هذا اليوم ما نشرت ما كتبته عن طه حسين، إذ سرعان ما تغير أسلوب كتابتي بتغير البنيات الاجتماعية والخطابات السياسية والعلمية، خاصة أثناء حرب التحرير الجزائرية.

أحرص دائما أن تلتصق كتابتي بواقع المجتمعات التي أنتمي إليها؛ أقول المجتمعات لأنني متضامن فكريا وتاريخيا ووجوديا بمجتمعات عديدة: المجتمع «البربري» كما ذكرت، والمجتمع المغربي الشامل «للبربري» و«العربي» وللأوطان الخمسة بالمفهوم السياسي أي المغرب وموريتانيا والجزائر وتونس وليبيا، ثم أنتمي في نفس الوقت وبدون أي إحساس بتفضيل هذا على ذاك، أو ذاك على هذا، إلى المجتمع العربي العام بمعنى الأمة العربية الناطقة باللغة العربية المنتجة للثقافة والمدنية العربية المرتبطة بتاريخ عام شامل مشترك تحت رايتي الإسلام والمسيحية معا (وبهذا الانتماء أختلف عن كثير من «العرب» الذين يرفضون دور المسيحية في تكوين المصير التاريخي العربي وإثراء الثقافة العربية)؛ ثم هنا الأمة الإسلامية التي تمتد جغرافيا من أندونيسيا إلى المحيط الأطلنطي ومن روسيا إلى أفريقيا الجنوبية، إلا أن مفهوم الأمة الإسلامية كما أتناه واستغله فكريا رוחي ومعنوي أكثر منه سياسي وجغرافي.

ولا أكتفى بهذا كله إذ أنتمي كذلك فكريا وثقافة ومعاشا إلى المجتمع الفرنسي ومن خلاله إلى الأمة الأوروبية التي تتحد عن قريب على أساس تاريخ وثقافة وفكر قد ساهم في تكوينها الإسلام والفكر الغربي في مرحلته المبدعة النيرة.

لاشك أن كتابتي متأثرة بهذه الانتماءات المتوسعة من القرية المتواضعة الخاملة الذكر بحبل جرجرة إلى الأمة الإسلامية وأوروبا المتحدة؛ وإني أستلهم جميع هذه المصادر والخبرات وأحترم العناصر المكونة لأصالة وهوية وماهية كل من «المجتمعات» التي ذكرتها. فلا محالة، بناء على هذا الوضع الوجودي والوجداني والثقافي والفكري، أن تكون كتابة الأستاذ أركون وأن يكون خطابه مصادم غير مألوف للفرنسي وللعربي؛ للمسلم وللمسيحي واليهودي، بل البوذي والهندي؛ للجزائري والمغربي والتونسي والليبي والموريتاني، «للبربري» المتحمس وللعربي «القرشي» القح، وقد هاجمني جميع هؤلاء وأبرز مثل أضربه في ذلك هو الاستجواب الذي صدر في الجريدة الفرنسية LE Monde حول قضية سلمان رشدي فهاجمني زملائي الفرنسيون أشنع المهاجمة، بينما كان فهمي هويدي جريدة بالقاهرة أشد حملة ضد كتابتي، وهو لم يقرأ كتابتي، وإذا قرأ مقالة أو فصل فما أدرك فكرة واحدة مما قدمت، وما بالك بكتابة تثير غضب الشيوخ الإسلاميين ورفض الغربيين العلمانيون (laïcistes) ويعرض عنها بعض المسيحيين وتمنعها بعض الحكومات العربية والإسلامية؛ ويتجاهلها المستشرقون ويتناساها «المفكرون» العرب «أقصد أبرزهم في وسائل الإعلام». وهي كتابة في نفس الوقت يرتاح إليها الطلبة المسلمون والغربيون ويتطلب بها العدد الكبير من القراء في جميع المجتمعات التي ذكرتها؛ ويحقق ما تقدمه من تحليلات وتفسيرات فيما يحدث ٢٠ عاما أو أكثر بعد صدور الكتاب أو المقالة.

هناك صعوبة أخرى لا بد من ذكرها لشرح خاصية تختص بها بعض كتابتي وهي أنها مجموعة من محاضرات ألقيتها ارتجالا في مُلتقيات وندوات عديدة دُعيت

إليها، ثم كتبت ما قلته شفاهيا أمام زملاء باحثين أو جمهور من مستمعين يتفاوت مستواهم الثقافي والفكري، ويختلف انتماءهم الديني والجنسي والقومي. وفي كتابتي أتبني ما سمعته من أسئلة وجيهة واعتراضات مفيدة وموافقات مؤكدة لما اقترحته وأمعنت التفكير فيه. ثم أجمع المقالات وأصدرتها تحت عنوان شامل يشير إلى الاتجاه الفكري العام الذي لا يزال يسود هواجسي العلمية ويلهم برنامج أعمالي منذ الصدمات الثقافية الأولى والتحديات العقلية واختباراتي بالحدثة حين كنت تلميذاً بثنوية وهران وطالبا بكلية الآداب بالجزائر العاصمة.

تبلورت الإشكاليات والتساؤلات والتحديات حول مشروع نقد العقل الإسلامي كما ذكرت. وهذا المشروع يختلف عما قدمه زميلي عابد الجابري تحت عنوان «نقد العقل العربي». ولذلك تختلف كتابتي عن كتابته كما تبتعد استراتيجيتي في البحث عن الإسلاميات عن أهدافه في التعرف على ما اختار أن يدرسه كإنتاج للعقل العربي، أي العقل الناطق باللغة العربية (أقول اختاره لأنه لم يتعرض لما كتبه المفكرون الإماميون والإسماعيليون مثلا باللغة العربية، وهم لذلك يندرجون في نطاق العقل العربي).

وما انتهيت بعد من مشروع المذکور؛ ولن أنتهي إذ أنه يفرض متابعة حقلين من البحوث: حقل التطورات الطارئة على المجتمعات الإسلامية في هذه المرحلة الحاسمة منذ الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا؛ وحقل القضايا القديمة التي تخلي عنها المفكرون القدماء، أو فكروا فيها في إطار المعارف المتوفرة في القرون الوسطى ولم تعد صالحة مقبولة في إطار حدائتنا الفكرية. ولذا أخصص كتابتي الآن لموضوعين متكاملين متداخلين:

(١) الخطاب القرآني والفكر العلمي.

(٢) نقد العقل «الشرعي» أو الفقهي والأصولي في الإسلام.

هذا ما يمكن ذكره باختصار فيما يخص السؤال الأول: كيف أكتب ولماذا

أكتب؛ أما السؤال الثاني فالجواب عليه أسهل لأن القراءة عندي مرتبطة دائماً بالكتابة. أقرأ للتوثيق ولإستخراج المعطيات التي تعتمد عليها كتابتي. وأنواع قراءاتي ثلاثة:

(١) قراءة النصوص القديمة أي ما يسميه الباحثون المصادر الأولى ككتب الحديث وكتب التاريخ والمجموعات الفقهية وكتب التفسير.

(٢) قراءة البحوث المعاصرة، وهي نوعان: الدراسات العربية والإسلامية في شتى الميادين؛ والدراسات العامة في مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية لاستنباط مناهجها وإشكالياتها ثم نقدتها قبل تطبيقها على الدراسات الإسلامية. وكثيراً ما أخرج من دراسات الإسلامية بأسئلة جديدة نظيرية وأطرحها على المنظرين الذين لم يعتمدوا على معطيات المثل الإسلامي والعربي.

(٣) قراءة الأطروحات التي أشرف عليها بالسوربون والأطروحات العديدة التي تقدم بالجامعات الفرنسية والأجنبية حيث يدعوني زملائي للمشاركة في لجان المناقشة - وهذا يستغرق وقتاً طويلاً وجهوداً مجهدة.

ولا يبقى بعد هذا إلا لحظات قصيرة أختطفها خفياً في القطار أو الطائرة والمطارات، أو في المساء بعد عمل شاق طول النهار، أقرأ عند ذلك ما يسهل تلقيه أو التذوق بقرائه لذة أدبية. أما الجرائد اليومية والأسبوعية فكثيراً تتراكم في زاوية شهراً كاملاً ثم أخصص نهراً أو نصفه لاستعراضها بسرعة ولكنني أحافظ على الصفحات المهمة لأعود إليها مرة أخرى أو لأستغلها كمصدر أحيل إليه فيما أكتب،

كل نوع من الأنواع المذكورة يفرض استراتيجية خاصة واستعداداً فكرياً ملائماً. فالمصادر الأولى تحتاج إلى قراءة كاملة مدققة وتسجيل الألفاظ والعبارات والأسماء والتواريخ، وإستخراج المبادئ والمقدمات التي يبنى عليها

كتابة كل مؤلف. فهي إذن قراءة. بطيئة جدا وكثيرا ما أقرأ فقرة واحدة مرات عديدة متتابعة خاو أراجعها في مناسبات مختلفة. وهنا لا يكفي ما يعبر عنه النص بمعجمه وأسلوبه وبلاغته، بل يجب على القارئ أن يستكشف السياق الثقافي والعائدي والفكري والاجتماعي الخاص بكل مؤلف، لأن الكتابة التاريخية الحديثة لا تقتنع بسرد الأسماء والأحداث والعناوين والأفكار المشتتة، بل تعدو ذلك إلى وصف روح العصر والقوى الكامنة المسيرة لجميع المجتمعات والجماعات.

أما النصوص الحديثة فقد تكون قراءتها سريعة جدا وقد تلزم وقتا وإمعانا. هناك كثيرا من الكتب تردد معارف متداولة وتكرر مناقشات معروفة أو تسهب في ذكر التفاصيل المتشابهة؛ وهناك مؤلفات ضخمة مطولة يقصد فيها المؤلف بناء نظرية جديدة أو اختبار منهاج وإشكالية في ميدان من ميادين البحث العلمي، فلا بد إذن من متابعة مراحل الاستدلال ومشاركة المؤلف في اجتهاده حتى تستقيم المناقشة معه. وقد قمت بهذا النوع من القراءة النقدية لأقدم الكتب الهامة في مجلات علمية كمجلة ARABICA التي كنت أشرف على إصدارها في ذلك الوقت!

لا سبيل ولا محل لمناقشة المؤلفين القدماء، إذ هم كلهم مادة للتاريخ والتأمل على طرق الإنتاج والإبداع والتأسيس للعقل البشري؛ أما المحدثون المعاصرون فمناقشتهم واجبة لأن المعرفة تتأكد وتنتشر وتفيد بعد ما أجمع العلماء على صحتها وسلامتها لتتدرج بها إلى معرفة أدق وأوسع وأوثق اتصالا بالواقع. وبما أن المناقشة متواصلة مع المعاصرين فلا أقرأ كتابا إلا وسردت صفحات من أفكار وملاحظات وعبارات تستدعي التنقيح والمزيد من المراجعة وكذلك أراجع كتباً أخرى أثناء قراءتي لكتاب، وأقارن بين الآراء والمواقف. وأتدبر البراهين والمراجع والاستدلالات، وأقيم التيارات والمذاهب المعتمد عليها، وأسجل موافقي الخاصة واعتراضاتي حتى أراجعها عند الحاجة. ولا أكتب أبدا ولو إشارة

خفيفة على هامش الكتاب، لأنني أحترم الكتاب كما أحترم الشخص، وكأنني بالمؤلف يحضرني دائما ويراقبني ويقول ما تعمل بالكلام الذي نظمته بكل احتياط ودقة وعناية وكيف تعاملني بمعاملتك للكتاب الذي وضعته يدك كما أضع الأمانة في يد الصديق الأمين، وقد حرصت أن يكون تخريج الكتاب جميلا حتى ترتاح عينك ونفسك له بمجرد نظرتك الأولى له ولمس غلافه وتصفح صفحاته أعشق في المخطوطات وألذ بتصفحها وأعجب بأناقة خطها كما أعشق وأعجب بلوحات الرسام وتماثيل النحات، ولذا أفضل تخريج الإنجليز والألمان للكتب على التخرّيج البسيط الرخيص السائد بفرنسا وإيطاليا وأسبانيا. أما العرب فلم يتوفر لديهم حتى الكتاب العادي والمطبوعات الحديثة...

لي ذكريات عديدة مع الكتب لا يتسع المكان هنا لروايتها، بدأت القراءة من القمة إذا صح التعبير، إذ كنت مولعا بمسرحيات كورنيسي وراسين وموليير وحفظت أبياتها عن ظهر قلب وأنا في المدرسة الثانوية؛ ولصق بدھني نشر لا بربوين (Le Bruyere) وباسكال ومونتaigne؛ تم فولتير وفلوبير وبرغسون؛ وما انتقلت إلى المحدثين المعاصرين إلا بعد ما انتهيت من اكتشافي للأدب العربي بعد الأدب الفرنسي. وحدث لي بالأدب العربي ما حدث بالفرنسي، إذ بدأت بابن المقفع وعبد الحميد والجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي وابن خلدون ثم انتقلت إلى المحدثين. وذلك لأن التعليم في الجامعة الفرنسية كان مبنيا على النماذج الكلاسيكية لتكوين الذوق والتفكير معا.

أما القراءات العلمية، فأذكر بالخصوص كتب المؤرخين العباقرة، Felvare، Brausel وهما المؤسسان للمدرسة المشهورة المزدهرة إلى الآن باسم «مدرسة الحوليات». وقد وصفت في مقدمة كتابي عن الأنسية العربية ما أدين به لهذه المدرسة في تكوين موقفي العلمي كمؤرخ للفكر الإسلامي - ثم أذكر مؤلفات Geertz ، strouss في الانثروبولوجيا، وكتب R.Gakobson و E.Benveuste في

اللسانيات وكتب A.Greimas في السيميائية وكتب J.Derria و M.Foucault و P.Bourtieu و G.Balantire في الفلسفة وعلم الاجتماع...

ألاحظ أن معظم هذه الكتب غير متوفرة باللغة العربية للطلبة العرب الذين لا يحسنون اللغات الأجنبية. وإن الباحثين والأستاذة العرب لا يعتمدون إلا قليلا على هؤلاء المبدعين في المناهج والإشكاليات وتعود بي هذه الملاحظة إلى ما ذكرته فيما يخص الكتابة. قد شكّا عدد من القراء العرب كتبتي من صعوبة الاصطلاحات التي أستعملها ومن كثرتها. وقد كتب أحد النقاد أن إسلام أركون بحر من المصطلحات. وليس المشكل هنا في استعمال المصطلحات وكثرتها، بل الصعوبة الكامنة في علم الأرضية العلمية في اللغة العربية حتى ينبت فيها الاصطلاح الجديد وينمو ويتغذى بما يضيف الباحثون بإبداعاتهم. ولكن وزارات التعليم عندنا لا تشجع البحوث في العلوم الاجتماعية ولا تدريسها، بل إنها تلح على تعريب التدريس دون أن تضمن للأستاذة والطلبة ما تحتاج من مصادر إما باللغات الأجنبية وإما باللغة العربية. فليس هناك كتب تقرأ ولا كتب تؤلف وتشر وتوفر لدى القراء العرب إنما هنا مثل بسيط من الأمثال العديدة التي تدل على الوضع الدنيء الخطر الذي انحدر إليه الكتاب والقراءة في البلدان العربية في الثلاثين سنة الأخيرة، وعوض أن يرتفع شأن الكتاب وتزدهر المطبعات ودور النشر بقدر ارتفاع عدد السكان وحاجات التعليم والبحوث، أصبح الكتاب العربي قليلا نادرا وإذا وجد في بلد يصعب نقله إلى بلد عربي مجاور، ناهيك عن تصديره إلى البلدان الأجنبية. يشكو العرب أن ثقافتهم مجهولة في الغرب ولم يعتنوا البتة بتسويق كتبهم وتوزيع إنتاجهم الثقافي.

* * *

ملحق: بعد ما انتهيت من هذه الأجوبة، انتقلت إلى قراءة كتابين فتبادرت إلى عقل أفكار أخرى ومازالت تتلجلج في صدري حتى قررت أن أضيفها لتأكيد ما

أشرت إليه بعد وليتضح أكثر للقراء وضعها الثقافي والفكري في العالم العربي، وهو وضع لن يتغير بسرعة مع الأسف.

أما الكتاب الأول فللأنثروبولوجي المشهور J. Goory الذي سبق ذكره، وعنوانه برنامج علمي واسع جدا وجديدة المغزي وهو «الشرقي والتقديم والبداية»، نظم الزواج والأسرة في المجتمعات الأوروبية - الآسيوية فيل التصنيع، والكتاب نفسه يندرج في سلسلة من البحوث تحت العنوان العام: «الأمية والأسرة والثقافة والدولة» لندن ١٩٨٩.

يقارن المؤلف في تحليلاته الاستطلاعية الفحصية والتنظيرية بين البنيات النسبية عند الصين والهنود والشرق الأوسط (مصر القديمة والعرب) واليونان والرومان ويفتح أمام القارئ آفاقا لم ينظر إليها بعد ويثير أسئلة وإشكاليات لم تسنح لمن يكفي بممارسة العلوم التقليدية المنعكفة على تكرار ما قاله القدماء وردده المحدثون في إطار لغة واحدة وأمة واحدة وتراث مغلق، ومازلت أتساءل وأنا أتبع المؤلف في رحلاته العلمية الممتعة البناء: «أين الفكر العربي المعاصر من كل هذا؟ وأين ما يقدم لنا كفكر إسلامي من الإبداعات الفكرية والثقافية والسياسية والفنية في التراثات المختلفة التي لا يهتم بها إلا الأنثروبولوجي الحديث. ثم هل يحق للمسلمين والعرب أن يغلقوا أبواب العلم للشبان بقولهم إنما هذا علم خاص بالغرب، لا يشارك فيه «الإسلام» ولا يمسه في شيء؟ وكيف يتطرق الباحث المسلم إلى فتح المجالات التي يعلقها الخطاب الإسلامي الطاغى في مجتمعاتنا؟!

أما الكتاب الثاني فهو يعالج كذلك أثر الموضوعات في الأدب والفلسفة والمجتمع، وهو: «الأنسي الجمالي»، ولكن الترجمة هنا لا تؤدي مقاصد المؤلف إذ اختار أن يكون العنوان باللاتينية: «Homothestheticus» مع توضيح بعنوان ثاني:

اكتشاف الذوق في العهد الديمقراطي». والمؤلف فيلسوف فرنسي Luc Ferry .

وبمجرد قراءة عنوان كهذا، أحس بقلق ونوع من الغضب والغيرة معا. هل هناك بحث في تاريخ الذوق في الثقافة العربية؟ وهل هناك فترة تاريخية تسمى عندنا «العهد الديمقراطي». وإذا كان هذا العهد الديمقراطي بأوروبا تطور فكري وأدبي وشرعي وسياسي واجتماعي واقتصادي». استغرق قرونا من اجتهاد وإبداع وكفاح، فكيف نجرؤ اليوم أن نتكلم عن الديمقراطية وأن نرفض في نفس الوقت، حتى دراسة التطورات والمراحل والنظم والنصوص والمؤلفات التي أدت إلى هذه الصورة التي يظهرها الغرب ويفتخر بها ويقدمها كنموذج للعالم المعاصر.

وعندما أمعنت في قراءة الكتاب، شعرت كعادي بعمق ما أسميته اللا مفكر فيه بعد في الفكر العربي والإسلامي، وأدركت امتداد المجال لما لا يمكن التفكير فيه بعد في فكرنا لأن الوضع السياسي والاجتماعي عندنا يجبرنا إلى إضاعة الوقت والنشاط والأموال والمؤهلات الفكرية لإصلاح الأغلاط والرد على المغتربات والتحليلات والتضليلات للعقل... عوض أن تندفع مع العلماء البارزين في المساهمة لما يدعون ويوجهوا إليه من آراء لامة ونقد محرر وعلم ضروري.

وخلاصة القول في هذا الاتجاه والتوجيه للقراءة والكتابة هو ضرورة التمييز بين القراء والكتابة الأسيرتين في ترديد الشعارات والبنيات الأيديولوجية والتصورات المحيالية لما نسميه التراث، والعصر الذهبي والأصالة الإسلامية... وبين الممارسة الحية المتفتحة الجريئة على كل الإبداعات والمواقف المجددة والمراجعات النقدية، لما نسميه اليوم القراءة والكتابة: وهما اصطلاحان أساسيين، لا لإثراء الثقافة فحسب، ولكن لنقل العقل البشري من مرحلة المعرفة المحلية الإقليمية التقليدية المتحجرة القمعية إلى عقلانية قادرة على إنجاز البرنامج التاريخي - الفكري الذي عبر عنه Kant أكمل تعبير في هذه الفقرة:

Ondit, il estvrai, que lu libeté de parls on F'écine feut mous éte otée for une pursoule Juféneure, et non pas la liberté de feseé. Mais peuserions0-nons focouconf et penserions-nous rien, si nouns ne peusions pas pom ainsi dire en commun avec , Loutrs, que nous font part de leus peusées et auxquls mous communiquons les hôtres? Aurn lrem, l'on peut oure que cette pmimanju eateieme qu evleve aua bomues la libeté re communiqués public-prenent lus peurées leur rôle éfuleuent la libarté de peuser-L'ueuque tréon qui uons sestet encore en fepit de tontes les chauges civiles et que peut Seul apporter un remete o tons le uaux qu's' attadent a ceofe conurtion.

يعاني المفكر العربي المعاصر أكثر مما واجهه المفكر الأوروبي مثل Kant قبل الثورة الفرنسية وبعدها مما يسميه «السلطة العالية» و «السلطة الخارجية» ولذا أهدي هذا الدفاع الجميل عن حرية الفكر إلى جميع السلطات الخارجية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، تلك السلطات التي قمعت الفكر الحر وولدت في المجتمعات القوي الهائلة المرهبة التي أصبحت عراقيل بنيوية لممارسة الفكر الحر؛ إذا قلت الكتب العلمية لدى القراء وتقلصت الكتابة النقدية المبدعة المحررة، بينما شاعت «ثقافة» الكاسيت وشعارات الخطاب الرسمي، ولكن أكثر الناس لا يعملون...

* * *

أركون هو بلا شك - أحد أبرز الأسماء اللامعة في حياتنا الثقافية المعاصرة.. والمعيار هنا، ليس كم نتفق معه وكم لا نتفق، ولكن.. ما استحدثه أو بالأحرى ما طبقه من مناهج في الدراسة والبحث خصوصاً في الفكر الإسلامي..

فمؤلفاته عديدة في هذا المجال، ولعله من القلائل الذين يثيرون - ربما على الرغم منهم - ضجة مع كل كتاب يصدر لهم.

وفي تصوري أن اسم هذا الرجل سيظل علامة مضيئة على طريق البحث العلمي

النزيه..

[في إطار بحثي الدائم حول إشكالية النهضة العربية والنقيت به في مكتبه بجامعة السوربون.. وأطلعته على ما تحوي جعيتي من أسئلة واستفسارات.. فاستهل إجاباته معي بمقولة تحمل كثيراً من أمارات الأمل والتفاؤل..

قال: أنه من الخطأ الاعتقاد بأن النهضة كأفكار وكآليات - في حالة خصام مع منطقتنا العربية فالصحيح أننا نتنفس حالياً مناخاً نهضوياً منذ أواخر القرن الماضي وحتى الآن. وأن تاريخنا المعاصر زاهر بجهود رجالات رواد عبدوا الطريق، وتقدموا المسيرة النهضوية في ميادين الأدب والفكر والديني . وأنه من الظلم لأنفسنا أن نلغي من حياتنا - بأحكام متسعة وغير مسؤولة - ومضات وإشراقات نهضوية رائدة ما تزال تأتي أكلها حتى الآن.

لكنني إذا شئت الدقة - والكلام دائماً للدكتور محمد أركون.

- فيمكن أن ننطلق من القول بأن النهضة لا تزال -تمثل لدينا- مشكلة تاريخية، بمعنى أننا لم ندرس بعد - دراسة تحليلية نقدية - ظواهر المجتمع العربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وأرجو ألا يفهم من ذلك أنني أنكر أن هناك دراسات عديدة قد أنجزت على صعيد رصد التطور السياسي والظواهر الثقافية والفكرية، وإن كنت أرى أن معظم هذه الدراسات لا تطرح القضايا التاريخية على أساس جذري.

ثم استرسل د. أركون موضحاً فكرته وقال: أعنى أننا عندما أرّخنا لتطورنا السياسي استطعنا أن نُسقط من حساباتنا الأطر الاجتماعية الأخرى. فاكتفينا مثلاً بإيراد أسماء الأمراء والسلاطين والحوادث السياسية الهامة التي تتصل بأعمال الدولة دون أن نعطي اهتماماً - ولو يسيراً - لما يحدث في الميادين الأخرى.

فمؤرخ الأدب يؤرخ فقط للأدب. ومؤرخ الحياة الدينية يؤرخ للعلماء ورجال

الدين، بينما مؤرخ العلاقات مع الغرب لا يهتم إلا بسرد الحوادث الهامة المرتبطة بتلك العلاقة... الخ.

وبالتالي يبدو لي أن ما نسميه نهضة إنما هو ليس إلا إبراز التفاوت الشاسع بين التطور الفكري والمدني الذي كان قد بلغ أوجه في المجتمعات الأوروبية خصوصاً في فترة ما بعد الثورة الفرنسية الكبرى، والمجتمعات الإسلامية التي كانت قد تفككت نظمها الدولية وفقدت اتصالها بالعهد الكلاسيكي للفكر الإسلامي والثقافة العربية كما نعرفها بين القرنين الأول والسادس للهجرة.

وأردف د. أركون قائلاً وكأنه يلخص فكرته وقال: لذلك يجب علينا أولاً أن ندرس تاريخ هذا التفكيك لنفهم كيف كانت الأطر الاجتماعية في أواخر القرن الثامن عشر، إذ كانت الحوادث الطارئة في أوائل القرن التاسع عشر لا يمكن أن تؤثر على المجتمعات ككل. وكان الاصطدام مُنحصراً في البيئات الضيقة والجماعات المحدودة في المدن كالقاهرة ودمشق وتونس والجزائر وغيرها من المدن العربية الهامة.. خصوصاً أن تلك المدن لم تكن تحافظ على ما كانت عليه من الازدهار الفكري والثقافي والفني، والسياسي.

وهناك - بالطبع - فروق عديدة إذ ليس بمقدورنا - على كل حال - أن نتكلم عن نهضة عربية مثلما يتكلم الأوروبيون عن نهضتهم. لأن مفهوم الرينسانس في أوروبا يدل على تيارين قويين قد انبثقا عن المجتمع الأوروبي نفسه وهما:

- تيار العقلنة وحرية الفكر التي تُطبق حتى على التقاليد الدينية والنصوص المقدسة.

- أما التيار الثاني والذي يؤكد التيار الأول ويرتبط به فهو تيار التحرر الثقافي والفكري من سلطة الثقافة الكاثوليكية كما تفرضها وتراقبها الكنيسة ذاتها.

هذان التياران في أوروبا مازالا يزدهران ويقويان وهما بطبيعة الحال -الأب

الشرعي - للتيار الفكري الحديث المعروف في القرن الثامن عشر بفكر الأنوار الذي أدى نفسه إلى الثورة العظمى التي حدثت في فرنسا وشملت المجتمعات الأوروبية.

لقد اعتدنا أن نعتبر هذه الثورة ونفهمها كثورة سياسية تدعو إلى احترام حقوق الإنسان، وإقامة جمهورية في محل النظام الملكي. ولئن كنت أوافق على هذا الفهم إلا أنني أرى أنه يجب ألا ننسى أن هذه الثورة هي ذاتها الثورة الفكرية والنفسانية التي غيرت تغيراً جذرياً نظرة العقل إلى الوضع البشري وإلى العالم وإلى طرق إنتاج المعرفة وتصحيح هذه المعرفة بوسائل فكرية حديثة.. وهو الشيء الذي - للأسف الشديد - لم نفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي - وهو ما يبرر - في ذات الوقت - القول بأن ما نسميه نهضة عندنا ليس إلا عدداً من الصدمات السياسية والثقافية بين جوانب «سطحية» من التفكير الغربي كما وصفنا، وجوانب سطحية أخرى ومتفككة من الفكر الإسلامي الزاهر.

يجب أن نكون - في كل الأحوال - موضوعيين ومُنصفين لجماعة الباحثين والكتاب والمفكرين العرب في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، إذ لا شك أن هؤلاء نفر قد بذلوا جهوداً متواصلة وناجحة في تقديم آراء حديثة وعلوم جديدة، تلقوها في الجامعات الغربية وهضموها وأعطوها صبغة عربية ثم كيّفوها - في حدود إمكانياتهم - مع الوسائل المتوفرة في زمنهم بالمجتمعات العربية ومتطلباتها..

إلا أننا يجب أن نعترف - ونحن هنا لا نُدين أو ندافع وإنم نرصد ما حدث تاريخياً - بأنهم لم يتنبهوا إلى أمر مهم - لم يتنبه إليه الغربيون أيضاً - وهو ما يسمى بالمثالية من جهة، «وبالوصفية» من جهة أخرى.. فكان المفكرون العرب يطبقون العلوم الوصفية في إطارها الغربي دون أن ينقدوها نقداً فلسفياً كما نفعل ذلك الآن بعد الخمسينيات والستينيات من هذا القرن.

- ولذلك أُلح على أننا يجب أن نقوم بما لم يقوم به هؤلاء المفكرون وهو التمييز الفكري بين الحداثة الكلاسيكية كما ازدهرت في الغرب بين القرنين السادس عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والحداثة المعاصرة بعد الخمسينات والستينات التي تعتمد على النقد العلمي والفلسفي لجميع العلوم التي ازدهرت في فترة الحداثة الكلاسيكية.

- كما يجب علينا أيضا أن نلتفت إلى ما ينقص فكرنا العربي المعاصر خصوصا ما يتعلق بالتهيزؤ الفكري والعلمي حتى فيما كان أصحاب النهضة قد انتبهوا إليه واهتموا به. أعني بذلك أن رجال النهضة كانوا يهتمون مثلاً بعلم الفيلولوجيا أسوة بزملائهم في الغرب إلا أننا قد أهملنا هذا العلم كثيرا في هذه الأيام على الرغم من أنه مقيد جدا في دراستنا للتراثيات.

[ولئن كنت أذكر هذين المثالين فلأنهما من الأهمية بمكان في تجديد فكرنا العرب المعاصر ولإيقاف التيارات الأيديولوجية الجارفة التي تستغل مفهوم التراث لأغراض «مخيلية» أكثر مما تعني بتقديم هذا التراث في صورته الفكرية والثقافية الجميلة والثرية.

- لابد أن نعترف بأننا نعيش في «نهضة ناقصة» فالمجتمعات والثقافات قد تطورت وازدهرت تيارات فكرية جديدة أعنتني بها كثيرون، لكن هذا كله ما يزال ناقصا إذا قسناه بحاجات المجتمعات العربية المعاصرة، وإذا قسناه أيضا بالمشاكل الجديدة التي لم تكن موجودة في عصر النهضة وظهرت فيما بعد، ومن ثم يجب أن نواجهها بالأسلحة المناسبة لها كمشاكل جديدة وليس بالأسلحة التي كانت تستعمل في القرن التاسع عشر.

وأيا كان الأمر فلا بد أن تكون لدينا الشجاعة للقول بأننا في العصر الراهن لا نسير على الطريق الذي سار عليه رواد النهضة، أو إن شئت فقل لقد تباطأنا كثيرا.

وختم د. محمد أركون أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون حديثه معنا وقال:

يجب علينا أخيراً أن نُعيد النظر في تاريخ مجتمعاتنا أثناء السنوات الثلاثين الأخيرة. إذ في هذه الفترة قد وقعت تغييرات جذرية أدت إلى ظهور مجموعة من الظواهر والإشكاليات الضخمة التي تقف حجرة عثرة في طريق مسيرتنا النهضوية..

الفصل الثاني

الإسلام والغرب
العشق الممنوع!!



للمفكر الإسلامي الجزائري المعروف محمد أركون رؤية خاصة فيما يتعلق بمقابلة «الإسلام بالغرب» لفظا ومعنى، فهو لا يتردد في رفض هذه الصياغة سيما في صورتها التي تجعل من الإسلام شبحا مخيفا للغرب أو تجعل من الغرب عدوا لدودا للإسلام، ويذهب إلى ضرورة التفرقة بين «الخطاب الإسلامي» الذي يعتمد على مقولات وأفكار الفلاسفة المسلمين، «والخطاب الإسلاموي» الذي يكتفي بالاستشهاد بنصوص متفرقة، متزعة من سياقها لبعض الفقهاء القدماء.. كما يميز أركون بين ثلاثة اتجاهات أو فئات في الغرب هي: النظم والأيدولوجيات من ناحية، والطبقات المثقفة من ناحية ثانية، والطبقات التي تكتفي بالاستماع للتلفزيون وسائر وسائل الإعلام من ناحية ثالثة، ويخلص إلى أن السؤال: هل يخاف الغرب من الإسلام؟ يصبح والحالة هذه غير ذي موضوع.. كيف يكون ذلك؟.

يقول أركون في البداية هذه النظرة العدائية للعلاقات بين الغرب والإسلام شائعة بين المسلمين وخاصة منذ الخمسينات حين بدأ النضال ضد الاستعمار، واندلعت الحروب التحريرية مع الأيدولوجية المعروفة في زمن عبد الناصر وحزب البعث والحركات القومية في المغرب. ثم عادت فقويت وشاعت أكثر في الجو الأيدولوجي التابع للدول الجديدة التي ظهرت في البلدان الإسلامية بعد الاستقلال، ثم تفاقم الأمر في السنوات الأخيرة (وتحديدا في فترة الثمانينيات) بالانتصار السياسي للثورة الإسلامية في إيران.. إلى أن جاءت حرب الخليج التي زادت في التفسير الأيدولوجي للعلاقات بين ما يسمى الإسلامي من جهة، والغربي من جهة أخرى. وليس من شك في أن هذه النظرة قد جعلت من الصعب بمكان لكل من يبغي التحليل العلمي لتاريخ الاصطدامات السياسية والثقافية بين الغرب وسائر المجتمعات المرتبطة بالعالم الثالث - الانتقال من التصوير الأيدولوجي لهذه الاصطدامات والتفهم التاريخي والثقافي لها.

ثم يحدد أركون وجهة نظره بشكل صريح في هذه القضية فيقول: وفيما يخصني، لا أزال ألح على الجانب التاريخي دون أن أرفض الأوضاع الأيديولوجية القائمة بين الغرب والإسلام. فالتحليل العلمي الذي لم يقم به بعد المثقفون العرب على المستوى المطلوب يجب أن يتناول الأسباب الفكرية والثقافية للاستخدامات بين الحداثة والفكر الإسلامي الذي فقد أطره الفكرية القديمة بعد القرن الثالث عشر حتى أصبح مُنقطعا عن التراث الفكري الإسلامي القديم، وعن الأطر الفكرية التي أبدعتها الحداثة بأوروبا بعد القرن السادس عشر.

وما زلنا ننظر إلى الغرب من خلال هذا التفكير الإسلامي المُعتمد على تصورات خيالية أكثر منها تاريخية، لما هو الإسلام كما قدمه المفكرون المسلمون في عصور التكوين والازدهار للفكر الإسلامي، ولا يمكننا أن نقول أن «الخطاب الإسلامي» الذي طفا على السطح في المجتمعات الإسلامية في مرحلة النضال ضد الاستعمار وفي المرحلة المعاصرة في السبعينيات والثمانينات ذاك الفكر الذي يطالب بالرجوع إلى الإسلام الحقيقي، لا يتبنى في الحقيقة جميع المشاكل والقضايا الفكرية التي قد طرحها وناقشها ودرسها بإلحاح جميع المتكلمين والفقهاء والفلاسفة في عصر الازدهار.

فلا بد إذن من مراجعة مشكلة خوف الغرب من الإسلام كما يُقال على أرضية أساسية يجب الانطلاق منها، وهي التصرف العلمي الناقد لمحتوى ما نسميه «الإسلام» اعتمادا على جميع ما ورد في مقالات الإسلاميين على حد قول الأشعري مثلا.. لنستبين المسافة الفكرية الموجودة اليوم بين ذاك الفكر الإسلامي الذي نسيناه ونجهله، وبين ما يُمارس في الغرب منذ القرن السادس عشر وبصفة أخص منذ القرن الثامن عشر كفكر حديث.

لأننا إذا لم نثبت من أهمية هذه المسافة ونتائجها في ممارستها المعاصرة للفكر الإسلامي سيزداد سوء التفاهم بين ما نسميه الغرب «وما نسميه الإسلام». فهذان

المفهوم أنما نستعملهما في الجهتين استعمالاً، خيالاً بعيد كل البعد عن الاستعمال التاريخي والفلسفي والكلامي الدقيق كما تفرض علينا ذلك جميع الممارسات العلمية الحديثة.

ثم يستطرد أركون بعد لحظة صمت قصيرة ويقول:

معنى ذلك أن الغرب له تصورات حول ما يسميه (الإسلام) اعتماداً على الحوادث السياسية المتتابعة في جميع المجتمعات الإسلامية منذ الخمسينات، ولا يعتمد أيضاً على ذلك الإنتاج الإسلامي الذي أشرت إليه، ولكن مسؤولية الغرب في هذا مبنية على جهل المسلمين أنفسهم لفكرهم الإسلامي أو يشاهد أن «الخطاب الإسلاموي» يكتفي بالاستشهاد بنصوص متفرقة منتزعة من سياقها لبعض المفكرين القدماء مثل ابن تيمية أو المعاصرين مثل سيد قطب والمردودي، بينما أسماء ابن رشد وابن سينا، وفخر الدين الرازي، وابن سكوبه، والشيخ المفيد... وآخرين لا يرد اسمهم في هذا الخطاب الإسلاموي.

لذلك الح من ناحية على ما يمكن لأن اسمية فيصل التفرقة بين الخطاب الإسلاموي، والخطاب الإسلاموي.. وأرجو أن يكون واضحاً أنني لا أعني بذلك أن الخطاب الإسلاموي يؤدي بنا إلى ما يسمى الإسلام الحقيقي، لأن الإسلام الحقيقي يستدعي دائماً اجتهاداً مستمراً من قبل جميع المسلمين، ولا أقول أيضاً أن الخطاب الإسلاموي ليس له حظ من الحقائق الإسمية، بل أود أن أميز بين الوسائل الثقافية والأوضاع التاريخية التي يرتبط بها الفكر الإسلاموي في عصر ازدهاره وهو عصر مرتبط بالقرون الوسطى من جهة والظروف السياسية والأيدولوجية التي يتقيد بها الخطاب الإسلاموي المعاصر.

كما أود أن ألفت الانتباه إلى أنني في هذا التحليل لا أهاجم الإسلامويين وإنما أقصد إبراز الخصائص اللغوية والفكرية والأيدولوجية للخطاب الإسلاموي المعروف في التراث والخطاب المعاصر الذي يتأثر بالسياقات الثقافية والسياسية

المعاصرة. وأكتفى -على نحو ما ترى- بالناحية العلمية لهذا التمييز.

وعلى كل حال، ليس خافياً علينا أن التصور الشائع في الخطاب الإسلامي يتمثل في كل ما يقال عن الغرب، من أنه مادي محض ولا علاقة له بالقيم الدينية والروحية.

وهو سلطوي استعماري إمبريالي محض لا علاقة له بالاتجاهات الثقافية وبالاهتمامات التحريرية للإنسان من قيوده الكثيرة، ومن جميع أسباب الضغط والتعبير. ثم يخلص د. أركون إلى القول بأنه اعتماداً على هذا التحليل يمكننا أن نقول أن السؤال: هل يخاف الغرب من الإسلام؟ هو سؤال مزيف في أصله لجميع الأوضاع الفكرية والثقافية والتاريخية والاجتماعية التي لا بد من الانطلاق من توضيحها حتى نصل إلى تفهم للأسباب العاملة داخل المجتمعات الإسلامية خاصة منذ استقلالنا، الأسباب التي لا تزال تدفع الغرب وبصفة خاصة أوروبا إلى إبداع مستمر من جميع ميادين الثقافة والعلوم والتكنولوجيا والنظم السياسية والفكر الاقتصادي.

ومن ثم يجب علينا أن نسائر التاريخ فيما يفرضه على الجهتين من مسؤوليات مراعاة للتباعد الثقافي والمدني والاقتصادي والتكنولوجي الذي لم يزل يزداد بين الغرب وجميع مجتمعات العالم الثالث.

ويضيف د. أركون: وليس من شك في أننا إذا تقيدنا بهذه الشروط، فيمكننا أن نقول أن الغرب لا يقف مواقفه الراهنة تجاهنا بسبب «خوفه» من الإسلام بل أنه يطرح أسئلة واقعية لا بد من الإجابة عليها من طرفنا نحن المسلمين..

ومن تلك الأسئلة الوجيهة السؤال عن الضغط الديموغرافي الذي نشاهده في جميع المجتمعات الإسلامية منذ الستينات وجميع المشاكل الناتجة عن هذا الضغط، وخاصة فشل الدول القائمة في المجتمعات الإسلامية منذ الاستقلال على مواجهة جميع المطالب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للشباب الطالع وهم كما

تعرف يكونون ما يقرب من ٧٠٪ من عدد السكان.

فالغرب يتساءل: كيف يواجه الرغبة الشديدة المتزايدة لهؤلاء الشبان الذين يعيشون حوله في مجتمعات البحر المتوسط ويطرقون على أبواب المجتمعات الأوروبية طالبين العمل والمشاركة في جميع مآثره الحياة العصرية في المجتمعات الثرية. والحق أن طرح السؤال: الغرب.. وهل يخاف من الإسلام؟ يثير في نفسى أموراً كثيرة منها ضرورة التمييز بين مواقف أوروبا، ومواقف الغرب.

لأن تساؤل أوروبا مرتبط بالتاريخ الفكري والثقافي للأمم الأوروبية من جهة، وبالوضع الجغرافي السياسي (الجيوپوليتيكي) للأمم الأوروبية في البحر المتوسط. فهذه الوحدة الجغرافية - السياسية المكونة من أوروبا الموحدة من جهة، والأمم المحيطة بالبحر المتوسط من جهة أخرى تجبرنا على طرح أسئلة خاصة بالعالم العربي وأوروبا.. وهي أسئلة تختلف عن الأسئلة العامة التي تخص الغرب كقضاء جغرافي سياسي، وككتلة اقتصادية تجمع بين أوروبا والولايات المتحدة واليابان وكوريا وتايوان وفي السنوات القريبة الصين.

هذا النوع من التفكير الجغرافي - السياسي، لا يزال يكفى من يكتفون بذكر لفظي «الغرب» من جهة و «الإسلام» من جهة أخرى دون مراعاة للوحدات الجغرافية والسياسية، والوحدات التاريخية والثقافية التي تكون هذين الفضاءين الكبيرين اللذين يطلق عليهما دون تفكير أو تمييز لفظاً «الغرب والإسلام».

ثم اتجه نحوي د. أركون وقال باسمًا: أعتقد أنه -بعد هذا التحليل.. لم يبق شيء من السؤال المتكرر عن خوف الغرب من الإسلام..!

- قلت: لكن ما هو تفسيرك للقلق الذي انتاب الغرب من إمكانية وصول الإسلاميين إلى السلطة في الجزائر على سبيل المثال!

- فأجاب يقول: هذا القلق يستمد أسبابه -بطبيعة الحال- من قرب بلدان

إسلامية مثل الجزائر والمغرب ومصر وسوريا، والمملكة العربية السعودية وغيرها ثم من الأمم المرتبطة كما قلنا بالوحدة الجغرافية والسياسية للبحر المتوسط. لأن التطور السياسي داخل البلدان العربية الإسلامية لا يزال يستغل ما يسميه النموذج «الإسلامي» لحل المشاكل الناتجة عن قوي ثلاث:

- الأول: قوة ما أسميه «الدولة - الأمة - الحزب». ولا بد أن نعرف بأن هذا المفهوم لم نعطه بعد ما يستحق من اهتمام، لأن الدولة كما تشكلت في الخمسينات والستينات لم تتجه اتجاها ديمقراطيا حتى تمكن جميع المواطنين من المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية، والثقافية للأمة. بل هنا حزب واحد، احتكر جميع السلطات وادعى معرفة شاملة صحيحة لا تقبل النزاع لتقود إلى جميع ما تتوق إليه من قيم وخبرات وقوة استغلال.

ونحن نعرف ما استتبعه هذا النوع من الممارسة للسلطة من خيبة أمل ومن غضب شعبي، ومن حرمان للجماهير حتى أدى هذا كله إلى عدول الشعوب واتجاهها إلى «نموذج إسلامي» لاستئناف مسيرة تاريخية جديدة متميزة عما فرضه النموذج الغربي، ونموذج «الدولة - الأمة - الحزب».

هذا هو أصل الحركات الموصوفة بما يسمى باللغات الغربية «فوندا مونتاليسم» وما نسميه بالعربية الأصولية. في استعمال هذين 'المفهومين' تكمن صعوبات فكرية وسوء تفاهم يشرح لنا الخلاف الكبير بين النظرة العلمية لظاهرة هذه الحركات والنظرة الإيديولوجية التي تتبناها تلك الحركات. لأن الأصولية العربية تشير إلى أرفع وأخصب ما أنتجه الفكر الإسلامي من مناهج اجتهادية الاستباط الأحكام من النصوص المنزل. بينما يسمى «فوندامونتاليسم» بالعربية يشير إلى الانحراف الفكري عن الأصولية.

وهذا النوع من الانخراط موجود في الفكر المسيحي والفكر اليهودي والفكر البوذي.. فلا بد من إيجاد مفهوم علمي بالعربية خاص بهذه الظاهرة الإيديولوجية

الخاصة بالحركات الإسلامية لأن الانخراط المذكور قد ندب به الفكر الحديث بأوروبا عندما ظهر في الفكر المسيحي في القرن التاسع عشر.

ونفس السبب يدفع الفكر الأوروبي اليوم إلى أن يندد بنفس الانحراف في الخطاب الإسلامي، لأن هذا الانحراف يقوي الخيال الاجتماعي ويزيد من التهديد السياسي لا من المجتمعات الإسلامية فحسب ولكن أيضا في المجتمعات الأوروبية التي تتأثر بتلك الاتجاهات السياسية للأسباب التي ذكرناها آنفا..

-- الثانية: هي القوة الديموغرافية.. لأن القاعدة الاجتماعية للخطاب الإسلامي قد توسعت منذ الستينات بازدياد عدد السكان فالشباب الناشئون في الجو الأيديولوجي الذي فرضته «الدولة - الأمة - الحزب» أصبحوا منعزلين عن المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية، تلك المشاركة التي يوفرها أي نظام ديمقراطي..

فالفجوة بين «الدولة - الأمة - الحزب» والمجتمع المدني مازالت تتسع وتهمش الشباب في المجتمع لا يزال ينتج التوترات السياسية التي نشاهدها في المجتمعات الإسلامية من جهة، وفي المجتمعات والأمم الأوروبية من جهة أخرى.

هذه التوترات هي التي تتكلم عنها وتزيد فيها حدة الحملات الصحفية بأوروبا بالغرب بصفة عامة بتصوراتها المزيفة للأسباب العديدة القوية العاملة في نفوس المسلمين المغلقين على مشاكلهم، ونفوس الغربيين الذين يحسون بخطر وتهديد على ما أنجزوه في ميادين الديمقراطية وحقوق الإنسان والتطور الاقتصادي.

-- القوة الثالثة: ما أسميها بالبنية الاقتصادية الشاملة للعالم المعاصر.. فهذه البنية تختص بالتفاعل بين ما وصل إليه الغرب من تطور اقتصادي وتكنولوجي وبين ما استتبعه هذا التطور من تغيير جذري للنظام الاقتصادي لطرق الإنتاج

والتوزيع في جميع مجتمعات العالم الثالث.

نحن نعلم أن النظم الاقتصادية التقليدية الموجودة في جميع بلدان العالم الثالث قد كسرت، وخربت مما جعل الفلاحة التقليدية والصناعات التقليدية، وما يتصل بهما من قيم تقليدية قد أبطلها الاقتصاد الحديث الذي فرضته الأمم الغربية على المجتمعات التقليدية خاصة بعد الاستقلال.

ويمكن أن نضرب أمثلة كثيرة لهذا التكسير لجميع الأطر التقليدية خاصة المجتمعات التي تستمد ثروة مالية هائلة من النفط، وهنا أيضا ظهرت فجوة عميقة بين إقبال «الدولة - الأمة - الحزب» على تبني النموذج الاقتصادي الحديث، وفرضه على مجتمعات تقليدية في مدة قصيرة حتى أدى هذا الانقلاب إلى استئصال الفلاحين وأهل الجبال والبدو من جميع ما كانوا يعتمدون عليه من نظم وقيم.. فأجبروا على الهجرة من قراهم وأريافهم وصحرائهم إلى مدن لم تنهأ لاستقبالهم، فاستتبع هذا ظاهرة اجتماعية واقتصادية وثقافية لم تشاهدها قط المجتمعات أثناء تاريخها إلى هذه الفترة الأخيرة وهي ظاهرة «الشعبوية».

فالشعبوية تشير إلى مظاهر الاستئصال والتهميش والتكسير للقواعد والقيم التي كانت تكفل للشعوب التضامانات الطبيعية والتماسك العائلي والقروي، كما عرفناه قبل الخمسينات.

مظاهر «الشعبوية» مرتبطة ثقافيا وفكريا بظاهرة «الإسلاموية» وهما تؤثران اليوم تأثيرا بليغا على الحياة السياسية والوضع الاقتصادي.

ولهذا كله، أيضا أثر بليغ على إستراتيجية أوروبا في مرحلتها الراهنة التي هي مرحلة الانتقال من نظمها القومية التقليدية المعروفة إلى مرحلة الوحدة الأوروبية المتفتحة إلى نظم عبر القومية وعبر التاريخ.

وهذا كله أدى أيضا إلى ضعف الدولة في المجتمعات الإسلامية.

الجزائر ... بلدي!

يستمد الحوار مع د. محمد أركون أهميته في هذا الوقت لعدة أسباب أولها أنه فرنسي من أصل جزائري، وقضى أكثر من ربع قرن من حياته في الجزائر حتى حصل على درجة الليسانس من جامعة وهران، وثانيها أنه مؤرخ إسلامي يتميز برؤية نقدية مستنيرة للفكر الإسلامي عموماً، كما شغل لعدة سنوات منصب رئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة باريس.

وثالثها أنه يعرف معرفة شخصية عدداً من رموز الحركة الإسلامية في الجزائر. أما رابع هذه الأسباب فهو أن مؤلفاته العديدة في حقل الإسلاميات باللغتين العربية والفرنسية تناولت بالنقد والتحليل ما يعرف اليوم بظاهرة «الصحوة الإسلامية»..

- سألناه في بداية الحوار عن المسمى الذي يمكن أن يُطلق على ما يحدث في الجزائر اليوم فأجاب يقول بعد تفكير طويل:

ما يحدث في الجزائر من وجهة نظري ليس إلا مرحلة من المراحل التاريخية التي يمر المجتمع الجزائري منذ اتصاله بالمجتمع الفرنسي أي منذ عام ١٨٣٠ وحتى الآن.

ولئن كان المجتمع الجزائري قد مرّ بمراحل أخرى قبل غزو فرنسا له فالمحقق أن اهتمامنا بما حدث في الجزائر بعد تاريخ ١٨٣٠ يعود إلى ما نسميه

«بالحدث» التي شهدتها المجتمع الجزائري نتيجة اتصاله ببلد إسلامي مغاربي تقليدي ببلد آخر - هو فرنسا - قد حدثت فيه حوادث فكرية وعلمية وسياسية وشرعية.

وانطلاقاً من ذلك يمكن أن نقول باطمئنان شديد أن ما حدث ويحدث في الجزائر في هذا الوقت إنما هو مظهر من المظاهر العديدة لشئ عام في مجتمعات العالم الثالث وهو اصطدام المجتمع التقليدي بالحدث الفكري، والاقتصادية، والعلمية والشرعية.

ولاشك أن هذا «الاصطدام» الذي لم يشهده المجتمع الجزائري فحسب وإنما شهدته أيضاً مجتمعات عربية وإسلامية أخرى مثل المجتمع المغربي والتونسي والمصري والسوري - يقضى بأن نطرح السؤال عن أسرار تغلب هذه الحدث التي ظهرت في أوروبا لأول مرة في التاريخ على سائر المجتمعات في الأرض.

ثم يستطرد محمد أركون يقول:

هذا الاصطدام الذي يجب أن نعترف بأننا لا نزال نعيش فيه يوماً بعد يوم يتمثل لنا في الخطاب الأيديولوجي الذي تقدمه بعض القوى السياسية باسم الإسلام من ناحية مع الخطاب الأيديولوجي المناقض والذي يستمد آراءه من الغرب من جهة أخرى.

فهناك من يدعو إلى تطبيق ما يُسمى بالمبادئ الإسلامية، بينما يدعو آخرون إلى تطبيق ما يسمى بالمبادئ الديمقراطية، إلا أن الجهتين - في تقديري - لم يستوعبا - كما كان مفروضاً - الدراسة النقدية لمحتويات المبادئ الإسلامية والمبادئ الديمقراطية حتى تستبين إلى أي مدى يمكن اليوم «التوليف» بينهما في بلد كان قد فقد الاتصالات التاريخية والفكرية والثقافية بالإسلام وبالفكر الحديث معاً.

ثم يعود محمد أركون ليحدد إيجابية في صياغة جديدة عما يحدث في الجزائر

فيقول: يبدو لي أن المجتمع الجزائري في طريقه لاكتشاف قيم فكرية وسياسية تمكنه من إبداع نظام سياسي جديد يلبي الضرورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي لم تزال تزداد ضغطاً وقوة في نفوس جميع المواطنين منذ استقلال الوطن.

فالمحقق أن الدولة التي قامت بعد الاستقلال قد حاولت أن توجه المجتمع إلى تطورات ملائمة لمتطلبات الحياة المعاصرة إلا أنها لم تستطع أن تساعد المواطنين حتى يشاركوا في الحياة السياسية والحياة الاقتصادية على الطريقة الديمقراطية التي كان جميع الجزائريين يتوقون إليها قبل الاستقلال وسرعان ما خاب أملهم في تسيير البلد على أساس قواعد الحرية في جميع الميادين التي يريد المواطن أن يكون حراً فيها، فزادت بذلك الصعوبات الاجتماعية والاقتصادية، وانحط المستوى الثقافي من أجل الضغط الأيديولوجي والشعارات الاشتراكية الفارغة والدماجوية الدينية حتى وصل هذا كله إلى إثارة غضب الأغلبية من المواطنين وخاصة المهتمين اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً.

• بعد لحظة صمت قصيرة أضاف أركون يقول: قد يقول قائل: أن الحكومة الجزائرية بعد الاستقلال ساعدت على إنشاء مدارس وجامعات عديدة، وساعدت في سبيل محو الأمية، وفي تشجيع حركة التصنيع في بلد كان يُعتبر قبل الاستقلال من البلدان المتخلفة.

وهذا الأمر عينه هو الذي جعل الجزائريين - في الستينات والسبعينات - يقبلون التضحية بحرياتهم آمليين أن يخرج وطنهم بهذه السياسة الاقتصادية والتعليمية من التخلف ليصبح نموذجاً للتنمية لسائر البلدان المتخلفة غير النامية في الستينات.

حدث ذلك مع تسلط أيديولوجية اشتراكية اقتبسها ذوو الأمر من البلدان الشيوعية في أوروبا الشرقية في الستينات والسبعينات، وكان طبعياً أن تتغير

الأوضاع مع انهيار تلك الأيديولوجية والديمقراطية الشعبية بأوروبا الشرقية.

وقد أدى هذا الظلال الأيديولوجي في بلد (الجزائر) قد تمتع بتقاليد ثقافية زراعية قديمة، وعريقة في ثقافات البحر المتوسط إلى انحرافات فكرية، وفراغ ثقافي، وعدم تكوين سياسي سليم كما نشاهد ذلك في الخطابات العديدة الصارمة في الجزائر منذ حوادث أكتوبر ١٩٨٨.

• عدت أسأل المؤرخ الإسلامي الجزائري محمد أركون:

- هل ثمة علاقة بين ما يحدث اليوم في الجزائر وبين ما يُعرف بالصحة الإسلامية في العالم الإسلامي؟

فأجاب يقول:

- الصحة الإسلامية في أبسط معانيها لا تعني سوى «توقان» المسلمين للخروج من المأزق السياسي والاقتصادي الذي يتخبطون فيه منذ القرن التاسع عشر، وبصفة خاصة منذ ظهور الدول القومية.

وعلى أية حال، فإذا أردنا أن نتكلم عن صحة إسلامية فلا بد أن يكون ذلك على أساس الاستعراض العلمي لجميع ما أنتجه المفكرون المسلمون في جميع المذاهب اللاهوتية والتفسيرية والفقهية المعروفة بغض النظر عن الاتهامات والتكفيرات التي سادت في القرون الوسطى بين المذاهب المعروفة، لتدرك المزايا الفكرية الكامنة في كل مذهب من المذاهب الإسلامية التي شاركت في استنباط الثروات الكامنة في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي..

لكن ما أعتقد بحق - في هذا الإطار - أننا لا يمكن أن نتكلم عن صحة إسلامية لأن معظم الخطابات الموسومة بالإسلامية تنبني على ما يسميه علماء الاجتماع والفلاسفة بالوعي الخاطيء أي أن الإنسان يعيش بأخطاء فاحشة ويتبناها كمعلومات مثبتة يصح أن يُبنى عليها الفكر السياسي الناتج والعمل الاجتماعي السليم.

ولا شك أن الخروج من هذا الوعي الخاطئ لن يتم إلا بتغيير مناهج تعليم التاريخ لأبنائنا في المدارس وتعليم جميع ما يتعلق بترائنا الفكري والثقافي وبالتقيد بما يسمى في جميع العلوم بالنقد العلمي للمعرفة.

بعد هذا التقديم النظري المسهب لقضية الصحة الإسلامية استطرد د. أركون يقول:

اذكر أني شاركت في ملتقى من الملتقيات السنوية التي تنعقد في الجزائر منذ عام ١٩٦٩ للتعرف على الفكر الإسلامي وكان الموضوع هو الصحة الإسلامية.

وشارك في الملتقى أبرز العلماء المسلمين في العالم الإسلامي بدعوة من وزير الشؤون الدينية لكن ما لم أستطع نسيانه هو أن الخطابات التي أقيمت في الملتقى كانت خطابات يسودها الحماس الديني، والإطناب بالقيم الإسلامية، وتفوق النموذج الإسلامي على سائر النماذج التي ظهرت على وجه الأرض منذ بداية الخليقة إلى يومنا هذا...

وأضاف يقول:

لكن لم أسمع طوال الملتقى تحليلاً تاريخياً لما حدث بالمجتمعات الإسلامية لا منذ تغلب الاستعمار عليها فقط، ولكن أيضاً منذ سقوط الخلافة في بغداد سنة ١٢٥٨ وبعد غزو المغول للحضارة الإسلامية والنظام الإسلامي القائم حينذاك..

المؤسف أن العالم العربي الذي يرتبط بتاريخ البلدان المحيطة بالبحر المتوسط، لم يزل يتأخر، ويضعف شأنه، ويضعف شأن الثقافة والمدنية الإسلامية بقدر ما كانت الأمم الغربية تزدد تقدماً في جميع ميادين الحضارة إلى يومنا هذا.

ويجب علينا أن ندرس هذا التاريخ دراسة موضوعية حتى نستبين الأسباب الخارجية والداخلية التي لم تزل تعمل في هذا التطور المعاكس للغرب من جهة وللعالم العربي من جهة أخرى، والذي لم يزل يؤثر في مجتمعاتنا المعاصرة، ويؤدي

بنا إلى جميع الصعوبات التي تعاني منه لأن هذا التحليل التاريخي هو الذي يقوي الوعي الجماعي حتى يدرك ما يجب أن نقوم به اليوم من تجديد وتغيير للأساليب التي لعبت دوراً هاماً، ولا تزال تلعب دوراً سلبياً حتى في تاريخنا المعاصر.

ثم يلخص د. أركون فكرته فيقول مستطرداً... هذا النوع من المعرفة يختلف كل الاختلاف عن الخطابات التاريخية المطبقة التي تخيل لشبابنا أن هناك ثروة متوفرة لديهم بينما هم لا يمكنهم أن يميزوا بين العلوم المنتجة الإيجابية الموجهة نحو الإنقاذ والتقدم، وتأثير الأيديولوجيات المقتبسة من الخارج والبعيدة كل البعد عن تعاليم الفكر الإسلامي المجتهد.

- وحول رؤيته الهادئة للأحداث التي تشهدها الجزائر، ولفكرة الحوار بين جميع الأطراف يقول د. أركون:

لست متشائماً كما يعتقد البعض عني، لأنني أرى أن الأحداث ستؤدي بالشعب الجزائري حتماً إلى الاستشعار بالقضايا الحية المهمة التي ترتبط بهذه التجربة السياسية الاستثنائية... وهي تجربة لا اختبار قضية المشروع باعتبار أن المشروع هي - كما كان يُقال عن الحكمة - ضالة جميع الحكومات القائمة في العالم. إذ لا توجد حكومة إذا لم توجد لها مشروعية.

والمعروف أن مشروعية الحكومة الجزائرية قد قامت منذ ابدية على البطولة التي أظهرها قادة الثورة الجزائرية وحرب التحرير الوطني، وكنا نسميهم بالقادة الزعماء التاريخيين، فجهة التحرير كحزب استمدت احترامها من الشعب لأنه كان يحترم الضحايا والشهداء أثناء حرب التحرير..

لكن ومع انهيار حائط برلين، وما استتبعه من انهيار لايدولوجية الديمقراطية الشعبية بأوروبا الشرقية، انهارت بذلك مشروعية الحكومة الجزائرية التي كانت تدعو الشعب الجزائري إلى ثورة اشتراكية لإقامة ديمقراطية شعبية.

وعلى أية حال، فهذه تجربة ثمينة اكتسبها الشعب الجزائري الذي يمر حالياً بتجربة جديدة هي تجربة الديمقراطية الليبرالية باعتبار أن الأيديولوجية الليبرالية، واقتصاد السوق أصبح النموذج الوحيد في عالمنا بعد انهيار النموذج الآخر. وأضاف د. أركون يقول: ولا شك أن أهمية هذه التجربة السياسية الجديدة يأتي من أنها تدفع المواطنين إلى أن يتناقشوا ويتجادلوا حول مزايا المشروع المستمدة سواء من الإسلام، أو من الديمقراطية الليبرالية.

ولا أشك في أن هذا النقاش العام القائم في المجتمع الجزائري اليوم هو الذي يكون وعياً أكثر نضجاً، وأكثر تفتحاً للمعايير المتواجدة في الفكر السياسي المعاصر مما سيؤدي حتماً في النهاية إلى إثارة الوعي الجماعي بالجزائر، كما ستخطو بالشعب خطوات جديدة في طريق إقامة نظام سياسي لائق ملائم ليس فقط للجزائر ولكن أيضاً لكل المجتمعات العربية الأخرى.

عدت أسأل د. أركون:

○ لكن يقال أن الشعب الجزائري ليس مستعداً أو ناضجاً بالدرجة التي تؤهله لخوض التجربة الديمقراطية التي نتحدث عنها؟ فقال بعد أن أبدى دهشته: أين هو الشعب أو الأفراد المستعدون للديمقراطية؟

وهل تعتقد أن الأفراد الذين يصوتون لحزب «الدين» اليميني المتطرف في فرنسا هم الأفراد الأكثر استعداداً للديمقراطية، أم هم الأفراد الذين يصوتون لصالح الأحزاب اليمينية في بلجيكا وهولندا، والحزب النازي في ألمانيا؟

الديمقراطية هي في الواقع تجربة مستمرة، واجتهاد متواصل، وسعي فكري وسياسي ووطني لا نهاية له. فإذا كان الإنسان قد فُطر على العنف واستعمال العنف والاعتماد على التسلط على بني نوعه. فالديمقراطية - والحالة هذه - كالأديان الكبرى، تسعى إلى إخراج الإنسان من استعمال العنف في المجتمع،

وتوجيه مساعيه إلى الإنتاجات الحضارية، كما تحضه على التعرف على أخيه الإنسان واحترامه، وإقامة الجو الأنسي حيث ينسجم الإنسان مع أخيه الإنسان.

○ د. أركون.. ماذا عن تقييمك لموقف فرنسا إزاء أحداث الجزائر إذن؟

فأجاب يقول: الفرنسيون أرادوا أن ينسوا ما حدث بالجزائر أثناء حرب التحرير ولا يريدون أن يتكلموا عن الفترة الاستعمارية في تاريخهم لأنهم أدركوا أن هذه الفترة الاستعمارية معاكسة كل المعاكسة لمثلهم العليا التي أعلنوا عنها أمام العالم أثناء ثورتهم الكبرى.

ولذلك فهم يريدون أن يتخلوا عن التناقضات التي عاشوا فيها لمدة قرنين من الزمان، وخاصة فيما يتعلق بالجزائر والمغرب باعتبارهما قطران قريبان جغرافياً وتاريخياً من فرنسا.

ولذلك فقد فضّل الفرنسيون ألا يقولوا شيئاً حول التطورات السياسية داخل الجزائر والمغرب وتونس بعد استقلالها. إلا أن الدبلوماسية الفرنسية لا تزال تسعى في إبقاء العلاقات الجيدة على مستوى الدول بغض النظر عما يتعلق بحياة الشعوب. وهذه السياسة في نظري هي سياسة ضعيفة لفرنسا، إذ يجب أن يبذل محاولات لإنشاء علاقات وثيقة بين الشعب الفرنسي والشعوب المغاربية بصفة عامة. وإذا كان هذا الأمر ليس سهلاً إذ تعترضه صعوبات كثيرة أرى أنها طبيعية وحتمية بين شعبين عاشا الحروب العنيفة المعروفة. فأرجو أن يستخلص الشعب الفرنسي والحكومة الفرنسية من الأحداث الجارية في الجزائر والتغيرات التي ستحدث في السنين المقبلة عبراً تفيد في تقوية العلاقات الثقافية والحضارية والفكرية والاقتصادية بين فرنسا والجزائر هذا ما يتمناه عدد كبير من الشعب الجزائري، ولا أشك في أن هناك عدداً كبيراً من الفرنسيين يريدون أن يفتحوا صفحة جديدة لتاريخ منطقة البحر المتوسط مع جميع الشعوب التي لها صلات تاريخية قديمة بثقافات هذه المنطقة.

صورة الإسلام في الغرب !

واحدة من اهتمامات المفكر الإسلامي المستنير محمد أركون التي نذر لها حياته هي الإجابة عن السؤال التالي: كيف نقدم صورة أخرى غير الصورة السائدة عن الإسلام والغرب، أو عن تصور كل من المسلمين والغربيين لبعضهم البعض؟ وفي كتابه الذي صدر مؤخراً باللغة العربية - ترجمة بديعة للدكتور هاشم صالح - وكان قد صدر أولاً باللغة الهولندية، يعترف محمد أركون بثقل وعبء هذه المهمة فيقول:

لقد كنت شخصياً منذ زمن بعيد مهتماً بهذه المسألة وراغباً في لعب دور الوسيط الفكري بين كلتا الجهتين (يقصد الإسلام والغرب) لكي أجلو هذا الضباب أو الغموض أو سوء الفهم الذي يرين على كلا الطرفين لسبب التوترات والصراعات السياسية التي لا تهدأ. وقد وضعت هذا العمل دائماً نصب عيني وشكل بغيتي وأمنيته.

والكتاب هو عبارة عن حوار مطوّل بين محمد أركون وفريتز بولكستين زعيم الحزب الليبرالي الهولندي يتعرض لمجموعة من القضايا الهامة والحيوية التي تتعلق بالعلاقة بين الإسلام وأوروبا والغرب، وفيها يظهر أركون عنيفاً على غير العادة في ملاحظاته، وانتقاداته لأبناء صفتي البحر المتوسط شمالاً وجنوباً.

وقد انطلق أركون في إجاباته التي انهمرت كالسيل عبر دفتي الكتاب الذي يقع في نحو ٢٥٠ صفحة من القطع الكبير من موقعين أساسيين للفكر النقدي إزاء

الأحداث السياسية الجارية، الموقع الأول هو تاريخ ما يفضل أن يدعوه بالحدث الإسلامي، والمجتمعات أم الكتاب/ الكتاب (أي المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية). والموقع الثاني هو رهانات المعنى المرتبطة بإرادات الهيمنة للقارة الأوروبية أولاً، ثم لهذه القارة ذاتها بصفتها متضامنة مع ما تفضل أن تدعوه بالغرب ثانياً بهدف تهميش العالم المتوسطي ونبذه أو عزله عن الغرب.

وحول هذه النقطة تحديداً يعترف محمد أركون بأنه يتتهز فرصة الحوار مع هذا السياسي الهولندي (فريتز بولكستين) ليعيد فتح المناقشة التي سبق أن فتحها قبل نحو نصف قرن المؤرخ البلجيكي هنري بيرين والتي تتعلق بالإسلام والغرب، أولسكان ضفتي المتوسط، والهدف من ذلك - كما يقول أركون - هو طرح تساؤلات جديدة تتعلق بمسيرة التاريخ الثقافي لكلتا الضفتين وكذلك بالمكانة المغربية والوظائف النفسية والاجتماعية والسياسية للظاهرة الدينية.

وقد استخدم محمد أركون -كعاداته- بعض المصطلحات التي لا يستقيم فهم أفكاره إلا بفهم مدلولاتها قبل البدء في قراءة الكتاب وأهمها مصطلح الحدث الإسلامي، ثم مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب. ويقول أركون عن المصطلح الأول بأنه يستخدمه عن قصد بدلاً من مصطلح الإسلام الشائع على كل شفة ولسان. لأنه يتيح لنا أن نصيب عدة أهداف في ضربة واحدة، فهو يقيم لنا أولاً تجذير الإسلام في التاريخية بدلاً من أن يبقى مفهوماً مثالياً مجرداً خارج الزمان والمكان. وهو ثانياً يتيح لنا أن ننظف مفهوم الإسلام من كل التراكمات والإضافات الحشوية وأنواع الخلط التي لحقت به على مرّ القرون: فعن أي إسلام نتحدث: هل هو إسلام العصر الكلاسيكي أم إسلام عصر الانحطاط؟.

ثم إن هذا المصطلح -ثالثاً- يزيل البدهة العفوية عن مفهوم الإسلام الذي نعتقد بأننا نفهم ما هو بمجرد أن نلفظ كلمة إسلام. فمن لا يعرف ما هو الإسلام وهل يمكن لمسلم أن يجهل ما هو الإسلام؟ ولكن هناك فروقاً بين المعرفة

التاريخية والمعرفة التبجيلية والتقليدية السائدة. وقد تزايد هذا الخلط والاضطراب في استخدام كلمة إسلام منذ أن كانت أنظمة الدولة الناهضة بعد الاستقلال قد استولت على النظام الرمزي الأعلى الذي يتجسد في الإسلام فادعت بأنها «إسلامية» لكي تخلع الشرعية على ذاتها في أعين الجماهير. ثم ظهرت الحركات الأصولية الحالية وراحت تقوم بمزايدة محاكاتية على مفهوم الإسلام تحاول أن تحتكره لصالحها وحدها وتنفي عن هذه الأنظمة القائمة أية صفة أو شرعية إسلامية.

ولابد أن نشير إلى أن دوافع هذا التمييز - بين الحدث الإسلامي من ناحية والإسلام من ناحية أخرى هي ذاتها الدوافع التي جعلته يفرق بين الحدث القرآني، والقرآن. باعتبار أن المسلمين يطابقون بينهما في حين أنهما متمايزان. فهناك مسافة واضحة - كما يقول أركون - في كتابه قراءات قرآنية - بين الحدث القرآني في القرن السابع الميلادي وبين الحدث الإسلامي الذي تبلور فيما بعد.

فالحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة تماما في الزمان والمكان. ولكن لا يمكن اختزالها إن مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسميا. وإنما هي تتطلب إستراتيجية جديدة في التحليل واتخاذ الكثير من الاحتياطات الاستمولوجية.

ويؤكد محمد أركون أن الأحداث الكثيرة التي تدور حولنا ويُقحم فيها اسم الإسلام بشكل أو بآخر، تدفعه هو شخصا. إلى الانخراط في المهمة الملحة والهامة جدا: ألا وهي القيام بنقد العقل الفقهي أو القانوني في الإسلام بشكل جديد وشامل حتى تبين أن تاريخية ما يبدو أنه فوق التاريخ.

وفي هذا الخصوص، لا ينس أركون أن يوجه انتقاداته للغربيين الذين لا يرون في الإسلام سوى مجرد طقوس عبادية واقعة تحت ضغط المراقبة الاجتماعية المُتشددة.. أما البُعد الفكري والروحي والحضاري للإسلام فهو شبه غائب،

ويضيف: [إن الاستشراق الكلاسيكي والأدبيات السياسية المتسرعة والمنتشرة عن الإسلام والحركات الإسلامية في الغرب حالياً تزيد للأسف من انتشار هذه الصورة عن الإسلام المجرد الذي يقف فوق الزمن والتاريخ. الإسلام الأقنومي الذي لا يتأثر بشيء ويؤثر على كل شيء، بل إن الأدبيات الاستشراقية تضيف ثقلها العلمي على هذا التصور السكوني الجامد عن الإسلام والمسلمين ماضياً وحاضراً.

أما المصطلح الثاني الذي يعتبر مفتاحاً أساسياً لفهم كتاب أركون: الإسلام - أوروبا - الغرب فهو مصطلح مجتمعات أم الكتاب / الكتاب، فيشرح أركون قائلاً:

[أنا الذي اخترعته وبلورته وكنت أهدف إلى تحقيق هدفين مُحررين للروح والعقل: الأول زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية لما يدعوه القرآن بأهل الكتاب إلى الأرضية الأرحب والأوسع (مجتمعات الكتاب).

- لماذا تفيدنا في نقل المنافسة من الأرضية اللاهوتية الضيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسة والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنثروبولوجية. فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أدبيات الكتاب بما فيها الإسلام نفسه بالإضافة إلى اليهودية والمسلمين، وبالتالي يفقد الصفة السلبية التي كان ينطوي عليها مصطلح أهل الكتاب. والثاني: هو أن ذلك يتيح لنا أن نفرض إشكالية تشمل كما قلنا الأديان الثلاثة الموصوفة بأديان الوحي. بمعنى أننا ندرس الوحي كظاهرة لغوية لأنه مكتوب بحروف لغة بشرية. وبالتالي تنطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوي التي تنطبق على النصوص الأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار بخصوصية الخطاب الديني. ثم دراسته كظاهرة أنثروبولوجية بمعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعاً واختلافاً وتفاعله مع خصوصيات هذه المجتمعات وتقاليدها السابقة على الإسلام. ولكن مصطلح أم الكتاب / الكتاب (باعتبار

الكتاب الثاني وعاء ماديا ناقلاً لكلام الله وخاضعاً بالتالي لمصادفات النسخ وتفسير النصوص) لا ينطبق بشكل متساو عمل الأديان الثلاثة. أو قل أنه ينطبق على اليهودية والإسلامية أكثر مما ينطبق على المسيحية وبخاصة المذهب الكاثوليكية.... لماذا؟

- لأن علم اللاهوت الكاثوليكي لا يعترف بمفهوم أديان الكتاب أو دين الكتاب. باختصار، إن كل ما يهمنا هنا هو الحقيقة التاريخية المحسوسة لكيفية اشتغال وانتشار الأديان الثلاثة في المجتمعات البشرية.

[ويؤكد محمد أركون أن هذا الكتاب يستمد أهمية من أن الأسئلة المطروحة فيه صادرة عن رجل دولة ذي خبرة عملية مؤكدة، كما تعكس وهذا هو الأهم نفس الأحكام المسبقة والتفسيرات والتأويلات وعدم اطلاع الرأي العام الأوروبي على موضوع خلافي جداً. إذ من المعروف أن هذا الموضوع أقصد الإسلام والهجرة.. الخ قد أصبح حساساً جداً ويؤدي إلى إثارة الانفعالات والهيجانات في أية لحظة. خصوصاً في العشرين عاماً الأخيرة (وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للصحافة الأوروبية ويعرف ذلك جيداً المسلمون والعرب المقيمون في أوروبا).

ويستطرد محمد أركون قائلاً:

لقد شكلت لي أسئلة السياسي الهولندي مناسبة مؤاتية لكي أقدم المعلومات الصحيحة إلى الجمهور الأوروبي عن الإسلام والمسلمين كما كانت فرصة طيبة لي لكي أحدد مناهج الدرس دابلور الإشكاليات التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية الخاصة بالمواقع الأيديولوجية الشائعة التي تيقنها المسلمون المعاصرون. ولكي أكشف في الوقت ذاته عن تاريخية هذه المواقع وإحلال الرؤيا الديناميكية محل الرؤيا الساكنة أو الثبوتية التي فرضها كبار المستشرقين على الجمهور الأوروبي منذ القرن التاسع عشر.

[وبعد أن يلفت محمد أركون الأنظار إلى أهمية عدم فهم تفسيراته على أنها مرافقات دفاعية عن الإسلام يقول:

إن هذا التصور أبعد ما يكون عن حقيقة موقفي الدائم أو المستمر من الإسلام وراثته. فلا تغيب عن بالي إطلاقاً تلك الحاجة القصوى أو الملحة للقيام بنقد الفصل الإسلامي.. وهذه الفكرة واضحة في كتابي الذي يحمل نفس العنوان «نقد العقل الإسلامي» لكنني أضيف: أن هدي يكمُن في جعل «المستحيل التفكير فيه» أو «اللامفكر فيه» شيئاً ممكناً التفكير فيه داخل مساحة الفكر الإسلامي أو العربي العاصر. وأقصد بالمستحيل التفكير فيه أو اللافكر فيه، هنا كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتمامه منذ القرن الثالث عشر على الأقل. ومن المعلوم أن هذا الفكر كان قد تكلس وتحجر داخل الشرنقة الجامدة والمغلقة، وأصبحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها. ويستطرد أركون مفسراً موقفه فيقول:

أتمنى ألا يفهم كلامي على أساس أنه هجوم على الغرب أو أن هذا الهجوم شيء طبيعي لأنه صادر عن شخص مسلم باعتبار أن كل مسلم لا يمكن إلا أن يكون عدواً للغرب! فهذا تشويه لموقفي ومقصدي الأساسي فأنا لست عدواً بشكل مسبق لأحد وإنما أهدف فقط إلى كشف الحقيقة في الماضي والحاضر على السواء.

ويعبر أركون عن استيائه وإحباطه من الموقف السلبي الدائم الذي يقفه القراء والسامعون الأوروبيون من المسائل الإسلامية فيقول:

على الرغم من أنني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية إلا أنهم يستمرون في النظر إليّ وكأني مسلم تقليدي. فالمسلم في نظرهم - شخص مرفوض ومرمى في دائرة عقائده الغريبة ودينه الخاص، وجهاده المقدس، وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الإنسان وقيمه

الديمقراطية ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمانية.. الخ.

هذا هو المسلم في نظر الأوربيين ولا يمكنه إلا أن يكون هكذا!! أما المثقف المسلم فيشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوربية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة. فكيف له إذن أن يلعب الغرور في رأسه وينظم ليس فقط لدارس العقل الغربي وإنما لنقده أيضاً؟ وينبغي عليه أن يعرف حدوده ويلتزم الصمت فلا يتدخل فيما لا يعنيه!!

ويقرر أركون باطمئنان نتيجة يقول فيها:

هذا ما استخلصته بشكل ضمني أو صريح من خلال مشاركاتي العديدة مع الجمهور الأوروبي والأمريكي، فالاستلام ليس مُعتبراً كغيري شرعية أو كمقبل في الطرف الآخر يقف على قدم المساواة أو كطرف جدير بالحوار أو كشريك للأوروبي!

إنه موضوع يقطعونه ويصلونه، ويشيئون ويجوهرونه ثم يضخمونه حتى ليكاد يصبح غولاً مُرعباً أو وحشاً أيديولوجياً يشبه الأخطبوط المنبعث باستمرار.. وإذا ما حاول باحث مسلم أن يحوّل هذا الموضوع إلى ذات، إذا ما حاول أن يرتفع بنفسه من مرحلة الخضوع السلبي إلى مرحلة السيادة الذاتية. إذا ما حاول أن يصبح محاوراً حقيقياً وشخصاً مندمجاً في تيارات الفكر الحديثة التي صاغت وجه أوروبا فإنهم برفضونه بحجة أنه تبجيلي يدافع عن دينه كالعادة، إنهم يطردونه إلى قريته بعيداً!

ويعود محمد أركون ليُلح على منجيته في كتابه الإسلام. أوروبا الغرب. الإسلام «فيؤكد أنها مبنية على العلاقة الجدلية بين المعنى والقوة أو ما أسماه «برهانات المعنى وإرادات الهيمنة فيقول إن هذه المنهجية هي التي تسمح بزحزحة اهتمامنا

التحليلي من الدائرة الدينية إلى الفضاء الاجتماعي الكلي الذي تنتشر فيه إرادات الهيمنة والمعاني المرغوبة المقنعة أو الممسّحة أيديولوجيا. فإننا نتملك عندئذ الإمكانيات العلمية التي مكنتنا من دراسة لعبة العوامل الحاسمة لحركة التاريخ.. أما الحاجة على هذه المنهجية فيعود إلى سببين، الأول: أن النظرية الماركسية قد ثبت فشلها فيما يتعلق بإصدارها على أن العامل الاقتصادي هو وحده الحاسم في نهاية المطاف. وهو ما يعني ضرورة إدخال العوامل الأخرى في الاعتبار.

والثاني: أن «الأدبيات السياسية» المتسربة في الغرب والتي تتحدث بكل خفة عن الإسلام والحركات الإسلامية والأصولية والتطرف، تكرر جميعا الخطأ نفسه إذ تضخم دور الإسلام وتعتبره حاسماً في كل شيء وفي كل المجالات والسياقات.. فكما فعل الماركسيون عندما ضخّموا دور الاقتصاد إلى درجة التأليه راح هؤلاء الكتاب المتسرعون يضخّمون العامل الديني ولا يرون في كل مكان إلا الإسلام.. وكأن الإسلام لم يتغير ولم يتطور منذ ظهوره وحتى الآن.

ويخلص المفكر لإسلامي محمد أركون إلى القول بأن المختصين في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية يعرفون منطلقاته ويفهمون مطلبه وهو دراسة الإسلام عبر تاريخه الطويل وعبر مراحلها بما فيها المرحلة التأسيسية.

ويوجه أركون نداءً يطلب فيه تحقيق التوحيد الثقافي والفعلي للفضاء المتوسطي ويؤكد أن هذا المطلب أصبح مُلحاً اليوم مع تزايد الهجرات العربية والإسلامية إلى أوروبا.. ولا بد من البدء فوراً في تنفيذه لأن الهجرات فرصة نادرة من أجل التعارف وجسراً للحوار بين كلتا الضفتين وحتى لا تصبح ذريعة للفضاء والتطرف وتقوية الأحكام المسبقة السلبية عن الإسلام والمسلمين والعرب..

القرآن الكريم مُترجماً

.. للمفكر الإسلامي الجزائري محمد أركون رؤية جذيرة بالمناقشة فيما يتعلق بإشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم عموماً، وبت ترجمة جاك بيرك وأندريه شواركي على وجه الخصوص..

فهو يرى أن ترجمة معاني القرآن الكريم كانت واجبة منذ بداية انتشار الإسلام في المجتمعات غير العربية، لأنه كان لابد من مخاطبة سكان هذه المجتمعات بلغتهم حتى تصل إليهم التعاليم الإسلامية كما وردت في القرآن الكريم.

والمحقق أن المسلمين الأوائل اضطروا إلى نوع من الترجمة لم تكن حرفية مُدققة للقرآن بقدر ما كانت نوعاً من الاجتهاد لنقل المعاني في اللغات الأخرى. وقد ورد في كتب التاريخ أن قوماً من البربر بالمغرب قد بادروا بترجمة القرآن إلى اللغة البربرية لكن لم تنجح المحاولة بسبب أن لغة البربر هي لغة شفاهية ولم تُكتب حتى الآن إلا قليلاً.

ويضيف أركون فيقول:

لاشك أن شيئاً قبل هذا قد وجد مع الأتراك والفرس وأهل الصين والهنود وأهل أندونيسيا، وكان طبعياً أن يظهر بينهم علماء يتقنون اللغة العربية ويتقنون في ذات الوقت لغتهم الأصلية، وقاموا بعملية التبليغ للتعاليم القرآنية بدون التقيد بالقوانين العلمية المفروضة اليوم على المترجم، وإنما اعتمدوا على معرفتهم

العضوية للغتهم وما تحتويه من قيم ثقافية، فأدوا بذلك المعاني القرآنية أحسن الأداء. ونتج عن ذلك لغة إسلامية تمزج بين المعجم القرآني الإسلامي وبين المعجم الخاص بكل لغة من هذه اللغات.

وأنا كمسلم جزائري -من أصل بربري- أشهد على ما أقول، فقد بدأت تعلم القرآن عندما كان عمري ست سنوات، وأعترف أنني لم أكن أفهم لفظاً واحداً مما حفظته، وكذلك كان حال معلمي البربري الذي كان يحفظ القرآن عن ظهر قلب ولم يكن يفهم منه شيئاً كثيراً.

وعندما بدأت أتعلم اللغة العربية في المدرسة اتضحت لي شيئاً فشيئاً كلمات القرآن الكريم ومعانيه. ولا أشك في أن هذه الحالة تتكرر مع الملايين من سائر الشعوب الإسلامية الناطقة بغير العربية.

ويستطرد أركون فيقول: هذه الحالة يصح كثيراً تعميمها على العرب الناطقين بلغة الضاد أنفسهم لأن الخطاب القرآني مُقيد بقواعد النحو ومعاني المعجم العربي في القرنين السادس والسابع، والقرآن بلا شك ينتمي إلى إحدى المراحل التاريخية التي مرت بها اللغة العربية، ولهذا أرى أنه ليس بالإمكان -ولو كنا نحن اللغة العربية- أن نهتدي إلى المعاني الأصلية للقرآن إلا إذا أحطنا بدقة وشاملة بالمعجم التاريخي في زمن التنزيل.

هذه الظاهرة التاريخية للخطاب القرآني قد أهملها المفسرون إهمالاً يكاد يكون تاماً ومتواصلاً عبر القرون إذ نجد جميع كتب التفسير تنقيد بالمعاني المتجددة الطارئة على المعجم العربي في بيئة اجتماعية وثقافية متطورة تطورا سريعا وخاصة عندما انتقلت العاصمة من المدينة إلى دمشق، ثم إلى بغداد وسائر المدن الإسلامية الكبرى في ذلك الوقت.

وضرب أركون مثالا على ذلك بكلمة العقل « وقال: إننا نلاحظ أن لفظ عقل » لم يرد في القرآن وإنما ورد فعل عَقَلَ في صيغة المضارع وليس في صيغة الماضي.

ولذلك فعلى المؤرخ أن يبحث في سبب استعمال الفعل في صيغة المضارع وسبب غياب الاسم الدال على مفهوم العقل. ولا يمكننا أن نقوم بهذا البحث إلا إذا وجدت لدينا نصوص عربية معاصرة للقرآن، تكشف لنا عن مفهوم العقل.. وهل كان منتشرًا ومُتداولًا في اللغة العربية أم كان استعماله استثنائيًا. هذا المثل - كما يقول أركون - هو واحد من أمثلة عديدة نضربها للتدليل على صعوبة ترجمة القرآن، لأن المترجم المعاصر مُقيد بقواعد علم الفيلولوجيا، ويختلف بذلك عن المفسر القديم الذي يعتمد على ما يمكن أن نسميه «بمنطق الإيمان»، الذي يقصد التوفيق والتعديل والفهم للمعاني بغرض تأصيل الإيمان في قلوب الناس، وتأكيد إعجاز القرآن، لكنه لا يعتني بتاريخ المعجم العربي والبحث الذي يعتمد عليه الخطاب القرآني.

ولابد للمؤرخ المعاصر اليوم من أن يرجع إلى هذا السياق ويُحييه حتى يهتدي إلى المعاني الأصلية لجميع ألفاظ القرآن. بعبارة أخرى، المشكلة في رأيي ليست في إتقان اللغة العربية نطقًا (وحديثًا) وإنما في إتقانها عبر مراحلها التاريخية المتتابة لأن اللغة العربية كما يصورها ويستعملها القرآن تختلف اختلافًا بينًا عن نفس اللغة عبر تاريخها خصوصًا بعد انتقال العرب من المدينة إلى دمشق أو بغداد.

●● وفيما يتعلق بالترجمات الفرنسية المعاصرة لمعاني القرآن الكريم يقول محمد أركون: إن ثمة ترجمات قد راعت هذه القواعد الفيلولوجية مثل ترجمة الألمانى رودي باريت و ترجمة الفرنسى بلاشير، و ترجمة الإنجليزى ريتشارد بل. أما ترجمة جاك بيرك فهي تدرج ضمن الترجمات التي تعني بتبسيط أسلوب الأداء حتى يقرأها القارئ ويتلذذ بصورها الأدبية، ولأنه ذواق لأدب اللغتين الفرنسية، والعربية، فقد فضّل في ترجمته -في رأيي- الجانب الجمالي الأدبي في الأسلوب على الجانب التاريخي النقدي المُدقّق للمعجم. و جاك بيرك على كل حال، اقتدى

كسائر المترجمين بما ورد عند المفسرين المسلمين القدماء والذين لم يستخدموا المعجم التاريخي الخاص بالخطاب القرآني واللغة العربية في زمن الوحي.

وبالنسبة لترجمة أندريه شوراكي يضيف أركون فيقول: إن محاولة شوراكي جديرة بالاهتمام لأنها تختلف عن المحاولات التي عرفناها في اللغات الأوروبية. فقد انطلق من فكرة المعجم السامي الأصل للغات السامية ومنها العربية والعبرية، والآرامية.. وذهب إلى أن الأنبياء الأوائل الذين نطقوا باسم الله الواحد الموحى هم أنبياء إسرائيل ونطقوا بلغة سامية والنبي محمد ﷺ نطق بلغة عربية مُنحدرة من أسرة اللغات السامية.

ولذلك كانت فكرة شوراكي أن يبحث في الجذور اللغوية المشتركة أو ما نسميه بالمعجم السامي... يبحث عن لغة مشتركة للأنبياء ولاشك أنه مشروع هام لكنه يحتاج إلى جهد عدد كبير من العلماء والمتخصصين في اللغة السامية. ويختم أركون حديثه مؤكداً أنه وإن لم يقتنع علمياً بما قدم شوراكي إلا أن الواجب يفرض علينا جميعاً أن نقوم بتطوير فكرته حتى تتمكن من فهم المعاني الأصلية لألفاظ ولغة القرآن الكريم.

ويستطرد أركون قائلاً:

الجهل هو السبب في عدم رغبة البعض في الترجمة. لأنهم لا يفهمون كيف تتكون المعاني خلال التاريخ. المعاني دائماً تتكون في المجتمع من خلال المعاملة بين الناس ودائماً تتطور وتتجدد من خلال هذه المعاملة المستمرة بين الناس. هكذا تنتج المعاني وتتطور وتغير.

وعندما نترجم المعاني من لغة إلى لغة يحدث هناك احتكاك بين تجارب جماعات من الناس عاشت تجارب مختلفة في مجتمعات مختلفة وينتج عن ذلك أيضاً معاني جديدة وهذه ثروة للعقل البشري). انظر (فولتر) الذي أحدث موقفاً جديداً داخل الكنيسة فترجمت كتبه الدينية في العهد القديم والحديد إلى الألمانية

فكأنه أبدع كوداً جديداً للمعاني وهذا الانطلاق كان يتمشى مع المجتمع الألماني في القرن السادس عشر. في جميع مستوياته فأصبح تياراً كبيراً يزداد في ثقافته في نشاطه الفكري والسياسي ووفي جميع نواحي الحياة الاجتماعية.. وهكذا.

فيجب أن ننظر إلى الترجمة هذه النظرة الفكرية والثقافية كحادث إيجابي بالنسبة للعقل البشري والمجتمع الذي يقبل على الترجمة. ولا شك أن الثقافات والمدنيات قد نشأت على أساس هذا التبادل عن طريق الترجمة.

لكن البعض يرى أن الإعجاز القرآني يتمثل في اللغة وإذا خرج النص القرآني عن لغته خرج عن إعجازه.

ولكن في إمكان كل شخص أن يراجع القرآن في لغته العربية لأن الترجمة لا تمنعك من مراجعة القرآن في لغته العربية - فإذا راجعته بلغته العربية هل تظن أنك فهمته على مقاصده الأولى عندما نطق بها في أول مرة جماعة من الناس.

من يعرف المعاني والمقاصد لكل آية قرآنية عندما نطق بها شفاهة ولم تكتب والشفاهي متعلق بكثير من مصادر الفن. فإني عندما أحرك أيدي أعبر عن أشياء وأضيف أشياء وأضيف أشياء للمعنى كذلك بنظرائي وبوجهي - فجسمي يتكلم وعن طريق الكلام بجسمي .. الذين ينظرون إليّ يفهمون أكثر مما يفهمون من الكلام الذي أنطق به.

ففي عالم العلامات [المعنى يفهم عن جميع العلامات]. ولكن هؤلاء الجاهل ما سمعوا بهذه العلوم في وادي النيل.

نفس هذه الحجة تؤكد أنهم يرفضون الترجمة. لأنها لا يفهمها أحد.. اليس كذلك؟

إنهم يرفضونها لأنهم يجهلون أبعاد الممارسة اللغوية والتبادل الذي يحدث في الانتقال من لغة إلى لغة - ويجهلون هذه الممارسة ويجهلون فوائدها.

لقد قرأت من قبل عند العقاد رأي يقول أن البعض في السابق كان يوافق على الترجمة لأن بعض الفرس كانوا يودون أن يصلوا لدرجة الإمامة (إماماً للمسلمين). ويبدو في هذا الوقت أنه لكي يكون الإنسان إماماً للفرس والسليبي يبدو أنه كان لا بد له أن يتقن العربية ومن هنا وافق الفرس أو شجعوا على ترجمة القرآن للفرنسية مثلاً....

(*) لا حاجة إذن لترجمة لتكون هذه المنافسة. فالمنافسة في سبيل السلطة قد ولدت منذ وفاة النبي حتى يومنا هذا وكل المنافسون يعتمدون على اللغة العربية وعلى القرآن العربي لأن جماعة ما بإمكانها تفسير الآية أو القرآن حسب مقاصدها. وهذا لا يتغير إذا كان المتنافسون يستعملون هذا، ومعتمدون على نسخة عربية أو ترجمة.

ولكن الأمر الأساسي هنا هو التنافس في سبيل السلطة واستعمال القرآن لإعطاء مشروعية للسلطة.

- فهذه المنافسة موجودة في تاريخ الإسلام حتى يومنا هذا - فالجبهة عندنا في الجزائر مثلاً تعتمد على القرآن وتقول إننا نفسر القرآن أحسن منكم الذين تحكمون وتدعون الإسلام والآخرين يرون العكس. وكلهم يتكلمون العربية ويرجعون للأصل العربي ولا يرجعون للترجمة إذن فالمسألة لا تتعلق بالترجمة ولكنها تتعلق بظاهرة شاملة لجميع المجتمعات البشرية منذ ظهر البشر على وجه الأرض فالبشر يتنافس من أجل السلطة أولاً.. ولكي يصل إلى ما يرجو يجب أن يعتمد أصول دينية أو فلسفية حتى يضمن مشروعية للسلطة التي يتلقاها فلا يمكن للناس أن يطبقوا شروطه دون أن يكون لها مشروعية والمشروعية تستمد من الكتب الدينية أو الدساتير كما نعلمها اليوم - إذا فصل الدين عن الحكومة تحل الدساتير محل الكتب الدينية.

إذا كنت من أنصار الترجمة فلماذا نعرف أن لك تحفظات شديدة على ترجمة

جاك بيرك؟!

هذه تحفظات علمية - لأن البحث العلمي مثلاً في زمن نزول القرآن هو بحث علماء تاريخ اللغة العربية. وهذا البحث قد يكون في جميع اللغات فمثلاً شورك عمل نفس الشيء عندما أراد أن يرجع إلى الأصل الأول لا اللغة العبرية أو العربية فقط إلى الأصل مدعاة السامي للغات السامية. إن موقف علمي للبحث عن تاريخ اللغات.

○ وما هو رأيك في ترجمة جاك بيرك؟

جاكر بيرك معروف بحبه للأسلوب الأدبي سواء في اللغة الفرنسية والعربية ولهذا ركز على هذه الحيشية ففضل الترجمة الأدبية على الترجمة الفيلولوجية مثلاً التي اشتهر بها ابن هشام الذي ركز على المزاج الفيلولوجي لترجمة القرآن أو لترجمة أي نص، أما بيرك فقد فضل الوجه الأدبي، ولكن عندما تختار وجهة من الوجهات العديدة التي تصف بها الخطاب القرآني لابد أن تكون هناك نقص في الجهات التي لم تهتم بها بقدر ما اهتمت بالجهة التي أخذتها.

وأيضاً الصعوبة هنا تكمن في معرفة المعجم التاريخي كمكان وقت نزول القرآن لا كما كان بعد ما تطورت اللغة العربية وحدثت أشياء جديدة واصطلاحات جديدة وأصبح الناس يُسقطون على النص القرآني المعاني الجديدة التي طرأت على اللغة العربية في القرن الأول والثاني والثالث الهجري. وحتى اليوم مازالت هذه العملية فمثلاً عندما يتكلمون عن الديمقراطية ويقولون أن الديمقراطية موجودة في القرآن فإنهم بذلك يأخذون معاني من الديمقراطية التي حدثت في المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر ويفرغونها على النص القرآني... ويحمل النص ما لا يطيقه لأن القارئ هو الذي يبدع نصاً آخر في النص الأصلي. وقد تكلمت مع أدونيس في هذه المسألة (النص الأول - والنص الثاني).

كيف يكون النص الأول إذا أصبح المرجع لكثير من الناس والمجتمعات في فترات متتابة في تاريخ طويل - كل فترة وكل مجتمع بل وكل جماعة من الجماعات تجذب إليها القرآن لأن كل جماعة في حاجة إلى مشروع ذاتي.

القرآن يحمل جبلاً من المعاني لم يقصدها الخطاب القرآني. ولذلك يجب أن نميز بين الخطاب القرآني كما هو تاريخياً ومن النصوص المتفرعة عنه والمختلفة عن طريق الإسقاط على الوراء وهو عملية عادية نفسية ولغوية. ومن لم يدرك هذا يكتب أشياء كالتي تقرأها ولكي نحرفها فليست فيها فائدة والناس يعتمدون على هذا ليقولوا هذا كافر وهذا لا يعرف اللغة العربية.. طبعاً اللغة العربية ضرورة ولكنها لا تكفي..

أركون يرد على «بارو»

اعتدنا أن يصدر بين وقت وآخر في الأسواق الغربية كتاب، أو يرتفع صوت يتناول على الإسلام خالطاً كل الأوراق بين طقوسه كدين، وبين تاريخه وحضارته. وبعد أن تشتعل نيران الجدل بين مؤلف الكتاب ومناصريه وبين المدافعين عن الإسلام لفترة قد تطول وقد تقصر، ينتهي كل شيء وتعود الأمور تسير كسابق عهدها، ولكن بعد أن تحمل النفوس - بين ما تحمل - رصيда إضافياً من الكراهية والبغضاء..

هذا الأمر عينه هو ما حدث مؤخراً عندما صدر في باريس كتاب «الإسلام عامة، والحدائث خاصة» لصاحبه جان كلود بارو - وهو ما كان قد حدث أيضاً، ولكن بشكل أوسع وأشمل، عندما صدر في لندن قبل أكثر من عامين كتاب الآيات الشيطانية لسلمان رشدي.. [لكن المعالجة الصحيحة يجب أن تتجاوز - في تصوري - حدود «الفعل ورد الفعل» بفرض التعمق في أسباب هذه الظاهرة، ودوافعها، وهل هي حقاً - تأتي كما يزعم البعض كشكل من أشكال الممارسة الليبرالية للعقل الغربي الذي يُخضع كل شيء، وأي شيء للبحث والتحليل أم أنها ليست إلا صورة من صور العداوة غير المُعلنة من جانب الغرب المسيحي للشرق الإسلامي؟ يقول محمد أركون: هذه نزعة قديمة، وكانت موجودة بين العلماء المسلمين أيضاً، سواء في مناقشتهم مع نظرائهم في الدين المسيحي أو مع رجال الدين اليهودي، وهو الأدب المعروف بالجدل الإسلامي - المسيحي، والجدل

الإسلامي - اليهودي.

[فقد أصدر عدد من الباحثين المسيحيين في عهد الاستعمار مجموعة من الكتب التي تضم - بين ما تضم - اتهامات شديدة للإسلام، أذكر منها مؤلفات اليسوعي الشهير «هنري لامانس» التي وعلى الرغم أنها تتسم بالغزارة العلمية والدقة في التوثيق إلا أنها تُلح على إظهار نقائص الإسلام كدين سيما في معرض المقارنة بينه وبين المسيحية.

[ولاشك أن هذا الجدل الذي عرفته الأديان المنزلة (الإسلام والمسيحية واليهودية) يرجع إلى استغلال شيء يسميه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بالرأسمال الرمزي. ومعنى الرأسمال الرمزي فيما يتعلق بالأديان المنزلة هو «النبوة» كوظيفة دينية في المجتمعات السامية منذ إبراهيم الخليل عليه السلام إلى النبي محمد خاتم الأنبياء عليه أفضل الصلاة والسلام.

[وهناك أيضا فيما يتعلق بالرأسمال الرمزي، ظاهرة «الوحي» أي أن الله يخاطب الأنبياء ويكلفهم بتبليغ كلامه وأوامره، ونواهيه إلى البشر أو الإنسان كما يقول القرآن.

[والأديان مازالت تتنازع إلى يومنا هذا حول صحة الوحي وصحة النبوة إذ لا يستقيم الدين الحق إلا إذا استقامت صحة النبوة، وصحة الوحي، ولذلك نجد في القرآن ردوداً عنيفة على النبي ﷺ واتهاماته بأنه كذاب، ومفتري، وليس بنبي حقيقي.

والجدل بين الإسلام الناشئ من جهة، وأهل الكتاب من جهة ثانية هو ظاهرة واضحة في الخطاب القرآني كما تعرف.

وأضاف د. أركون يقول:

ثم تنتقل إلى عهد الإمبراطورية أو المملكة الإسلامية حيث صارت الخلافة

تحكم في جميع البلدان التي كان يعيش فيها اليهود والنصارى الذي أُجبروا على أن يعيشوا تحت القانون المعروف الخاص بأهل الذمة. واستتبع هذا كله المواقف المضادة والمنازعة للإسلام والمسلمين إلى أن قويت أوروبا وتطورت نظمها السياسية، والاقتصادية حتى تغلبت على السلطنة العثمانية واستولت بدورها على جميع المجتمعات العربية في البحر المتوسط خاصة، وعلى المجتمعات الإسلامية في آسيا وأفريقيا أيضا. ونذكر جميعا كيف احتدم الجدل بين الأوروبيين المستعمرين، وبين البلدان العربية والإسلامية في الخمسينات حين ظهرت حركات التحرير والتيارات القومية.

[وبعد لحظة صمت قصدة أضاف أركون يقول: .. ونحن نعيش اليوم نتائج هذا التاريخ الطويل الذي جعل الضغائن تتراكم في قلوب الناس من الجهتين، مازال الأمر يتفاقم في عهد الثورة العربية والكفاح الذي قام به جمال عبد الناصر ثم زاد الطين بلة ما سُمي بالثورة الإسلامية وما قام به الخوميني، والتيارات الإسلامية (يقصد التي تدعي الإسلام وتناجر بشعاراته) من الكفاح ضد الغرب وسياسته الإمبريالية. فانقلب الجدل الديني إلى جدال سياسي محض وابتعدنا عن البحوث العلمية والقيم الدينية، والقضايا الأساسية التي أثارها النصوص الدينية التأسيسية إلى نزاعات أيديولوجية سياسية بعيدة عن القيم الدينية والروحانية. والكتب التي انتشرت في الأسواق الغربية منذ السبعينات وحتى الآن إنما تُعالج هذه الوجهة السياسية للمشاكل القائمة بين المسلمين والغرب.

[ويرد على تلك الكتب كتب إسلاماوية رائجة أيضا في المجتمعات الإسلامية تنتقد التطورات والانتقادات التي تروجها الكتب الغربية إلا أن النوعين من الكتب المتعلقة بهذا الجدل المستمر يعوهم المنهاج العلمي، ولا نجد فيها ما يوضح الأسباب الأساسية، والمشاكل الكامنة في كل من الثقافات الغربية والعربية الإسلامية.

[ولهذا يصعب على الباحث الموضوعي الذي يتوخى إرشاد القارئ إلى فكر علمي جديد، وتفهم موضوعي لجميع ما يتعلق بتاريخ الأديان ودورها في المجتمعات، يصعب عليه أن يجد اللغة السهلة والأسلوب البسيط، والمناهج الدقيقة حتى يقوم بالوظيفة التثقيفية المثيرة التي تحتاج إليها مجتمعاتنا.

وهكذا نرى مثلاً كتابا يصدر بفرنسا لأحد المسؤولين الكبار في الأوساط السياسية والاجتماعية والتربوية «جان كلود بارو» إذ هو من مستشاري الرئيس فرنسوا ميتران يُصدر كتاباً مبنياً كله على جهل تام بما يكتبه المؤرخون، والجغرافيون، وعلماء الاجتماع، والإنثروبولوجيون، واللاهوتيون والفلاسفة، ومؤرخو الأديان المقارنة، وغير ذلك من العلوم التي لا بد من الإحاطة بها لمن يقصد كلمة الحق في هذا الموضوع الخاص به، والفائض الأهمية بالنسبة إلى حياتنا المعاصرة وإلى المرحلة التاريخية الصعبة التي تمر بها في العشرين سنة الأخيرة»

• وقبل أن أهم بسؤال د. أركون عما ينبغي علينا عمله إزاء هذه الظاهرة، تابع يقول: «إني أتساءل معك.. أين المفكرون المسلمون الذين يقدرّون أن يردوا على هذا النوع من الكتب، والمقالات العديدة دون أن يتورطوا في الجدالات العقيمة والاتهامات والتأويلات ودون أن يكشفوا في ردودهم عن جهل لا يقل عن جهل المتهمين؟»

إذ المفروض أن يستند الرد -أي رد- على مادة علمية صحيحة واسعة تقنع القراء وتجذب احترام جميع العلماء.

يستطرد أركون موضحاً فكرته فيقول:

هناك قاعدة أساسية في تأويل الكتب التي تعالج موضوع الإسلام، ومن ثم يجب أن نميز بين الكتب التي تنقد الفكر الإسلامي في جميع ما قصّر فيه وجميع ما فاته إما في الوثائق وإما في المناهج العلمية الموثوق بها.

هذا نقد إيجابي ضروري وصالح لتطوير الفكر الإسلامي وإخراجه من

ممارسته الأيديولوجية المُزَيِّفة لما يتعلق بتاريخ الإسلام وتعاليمه. وهذا نقد قد يقوم به المسلم وغير المسلم.

[أما المعيار الوحيد في تقديم الكتب المتدرجة في هذا النوع فهو المعيار الذي يُجمع عليه العلماء المتخصصون في الفنون العلمية التي يستخدمها المسلم أو غير المسلم في تحريك سواكن المسلمين أنفسهم وفي محو مظاهر الجهل، والكتابة الأطنائية في التمجيد الفارع.

[ثم هناك نوع آخر من الكتب لا يعتمد على قواعد النقد حسب المفهوم السابق، ولكنه يقصد التغلب على الإسلام كقوة سياسية تدفع الجماهير بصفة خاصة تهديدا لهم.

هذا النوع يندرج أيضا في ميدان الحروب السياسية واستراتيجية التغلب والتحكم التي لا يخلو منها أي مجتمع. والإسلام في هذا لأمس شيء في جوهره كدين، ومجموعة من تعاليم وأخلاق وإنما يمس هذا النوع من الجدل والكفاح القوى الاجتماعية القائمة بالكفاح السياسي.

[ولذلك لا يحق لنا أن نخلط بين ما يمس الإسلام كدين، وما يمس الذين يتوسلون بالإسلام لنيل مطالبهم السلطوية أو المنفعية.

[وأضاف د. أركون يقول:

[إذا أخذنا كتاب آيات شيطانية لسلمان رشدي مثلاً، فلا يمكننا كمسلمين أن نرى فيه حملة ضد الإسلام كدين أو استهزاء بالعقائد الإسلامية، بل يجب أن نلتمس فيه تخريجا أدبيا لمشاكل تاريخية معروفة في المصادر الإسلامية القديمة، إذ اعتمد سلمان رشدي نفسه على ما ذكره الطبري في الآيات الشيطانية.

وفي إمكاننا طبعاً أن نؤول محاولة الكاتب تأويلات مختلفة عديدة، ولكن هذا النوع من الأدب يختلف كل الاختلاف عن النوع الآخر الذي يمثل كتاب جان

كلود بارو الذي أشرنا إليه آنفا.

فالكتاب الأول يقترح على القارئ أن يُعيد النظر في مسائل قديمة بالاعتماد على فن التخريج الأدبي المعاصر بينما الثاني يدّعي الاعتماد على القواعد التاريخية ومقاصد الفكر اللاهوتي والفلسفي لتقديم أحكام متطرفة تحكمية مضادة للقواعد العلمية التي يدّعيها المؤلف.

وعلى كل حال، ومهما كانت مقاصد الكاتب ومحتوى الكتب الصادرة عن الإسلام، فهمة الباحث أو المفكر المسلم في نظري هي أن يحاول تزويد القراء بالمعلومات اللازمة، والأدوات التحليلية المقبولة عند العلماء حتى يوسع آفاق العلم، والتفكير في المجتمعات المعاصرة.

لكن لا بد أن نكون صرحاء مع أنفسنا، ونعترف بأن علماء الإسلام لم يعتنوا - حتى الآن - العناية الصحيحة بقضايا الدين الإسلامي، ولم يهتموا بها الاهتمام الذي تستحقه.

كما أنهم لم يحاولوا معالجتها بصورة مقنعة لا للمسلمين فحسب، ولكن للغربيين الذين يرددون في الإسلام ما تقوله الأحزاب السياسية المعاصرة أكثر مما يعتمدون على ما كتبه العلماء والمفكرون.

وأبرز مثال لذلك هو ما يُقال عادة عن الإسلام من أنه عند المسلمين هو دين ودنيا ودولة. فيردد الغربيون هذه المقولة مُسلمين على أنهم أنما يقولون ما تلقوه عن المسلمين أنفسهم. إلا أن الأخطر من هذا هو أن المسلمين.. لم يدرسوا بعد هذه المشكلة العويصة من حيث تاريخ العلاقات بين الدين والدولة في الإسلام، ومن حيث ما يُسمى باللاهوت السياسي عند المسلمين والمسيحيين واليهود. وهناك أيضا ما يسمى بالفلسفة السياسية التي تقول أشياء مهمة فيما يتعلق بعلاقات الدين والدنيا والدولة في جميع المجتمعات.

ومعنى هذا هو أن تقصير المسلمين في تفكيرهم هو الذي يبرر ما يردده الغربيون من أغلاط واتهامات فيما يخص الإسلام.

• .. لكن ما هو أخطر ما جاء في كتاب «جان كلود بارو» وكيف تفسره؟.

- الكتاب يشتمل على مجموعة ضخمة من الأغلاط العالمية والعقائدية ناهيك عن إغراقه في الاتهامات المشينة للإسلام وللمسلمين، أذكر منها أنه يقول: «أن القرآن كتاب مُمل عن القراءة»!

ويقول أيضاً: «إن الإسلام كدين يرتبط بالصحراء وثقافة الصحراء»!.. ويقول أيضاً: إن الإسلام لا يفهم الحداثة البتة بل إنه ضد الحداثة»!.

- هذه كلها -والكلام لأركون- أقوال غير مُعتمدة على بحث علمي سليم حسب ما ذكرت آنفاً. فلو درس «بارو» علوم البلاغة والبيان في الثقافات المختلفة وخاصة في الثقافة العربية لما سمح لنفسه أن يصف القرآن بأنه خطاب ممل.

- وكذلك لو اطلع المؤلف على المناقشات المتواصلة بين المؤرخين والجغرافيين فيما يخص ربط الإسلام بالحضارة المدنية أو بالحضارة الصحراوية لما كتب ما كتبه فيما يخص هذه النقطة تحديداً. إذ أن القرآن نفسه يهاجم الأعراب مهاجمة عنيفة بقوله: أنهم أشد كفراً. ويكفي هذا دليلاً على النزاع القائم بين ثقافة المدن التي تكوّن فيها الفكر الإسلامي، ومدينة الصحراء كما يصفها ابن خلدون في مقدمته الشهيرة مثلاً.

سألت أخيراً د. محمد أركون وقلت:

• ألا ترى معي أنه من الخطر بمكان أن يكون «بارو» مُقرباً من الرئيس الفرنسي الأسبق فرنسوا ميتران باعتباره أحد مستشاريه ويجهل جهلاً شديداً الإسلام، وهو الدين الثاني في فرنسا، ويدين به أكثر من ثلثي العالم؟

فأجاب يقول: الخطأ الذي نقع فيه دائماً هو أننا نتصور أن المجتمعات

المتقدمة لا يُسمح للمواطنين فيها أن يصلوا إلى أعلى السلطات إلا إذا كانوا مؤهلين لذلك..

فالواقع يؤكد عكس ذلك تماماً، فالعلاقات السياسية كما نعرفها منذ القديم وحتى الآن قائمة - للأسف الشديد - على عصبية واستراتيجيات يستغلها الناس للترقي إلى المناصب العالية. فكم من جاهل لتاريخ بلده وثقافته مجتمعه، وأخلاق مواطنيه، يتسرب إلى مناصب عالية ويتمتع بسلطة قوية وينفذ أحكاماً وقرارات بعيدة كل البعد عما يتوق إليه شعبه، أو تطالب به أمته. وهذه يا صديقي ظاهرة منتشرة في كل المجتمعات التي حققت درجة أو درجات في سلم الديمقراطية والثقافة والعلم، أما إذا بحثت عنها في مجتمعات المسماة بالنامية، فسنجد أنها هي الأساس أو القاعدة وما عداها فهو الاستثناء!

الفصل الثالث

أركون ...
في عيون كُتّاب عصره!



محمد أركون يصرخ من الألم (*)

كان الدكتور بدوي خص المفكر الجزائري محمد أركون رئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة السوريون الجديدة باتهامات عديدة منها: تشكيكه في كفاءته العلمية والأكاديمية وجنائته على الفكر والثقافة العربية من خلال أعماله التي تبعد كثيراً - من وجهة نظره - عن الدقة العلمية، واعتباره واحداً من الباحثين العرب الذين ساعدوا على تشويه الفكر العربي وأساءوا بدراساتهم غير الجادة إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية.

• ما هو رأي د. أركون في هذه الاتهامات وغيرها من القضايا الثقافية والفكرية مثل انتهاء دور «السوريون» كجامعة ومؤسسة علمية كبيرة في تكوين العقل العربي، ومجاملة طه حسين كقائد فكر بارز لزوجته الفرنسية على حساب الموضوعية العلمية.. يقول أركون:

على الرغم من اتهام الأستاذ بدوي لي بالقضاء على الفكر العربي (ولا أدري كيف!) إلا أنني لا أخفي احترامي الشديد له ولكل ما قدمه من أعمال في مجال البحث الفلسفي، كما لم يقلل من احترامي له ما يشيع في الأوساط العلمية المهمة بتاريخ الفلسفة العربية من أن د. بدوي لم يتقيد في كل أعماله بالقواعد العلمية التي يحترمها العلماء في تحقيق النصوص.. وأشهد أنني لم أكن أسمح لنفسني فيما مضى بأن أقول كلمة نقد واحدة في مستوى د. بدوي العلمي والفكري ليس لأنه

(*) أ.د. عبد الرحمن بدوي.

يضيق بالنقد ضيقاً شديداً - فقط - ولا يطيق أن يراجعه أي إنسان فيما كتب أو ذهب، وليس لأنني أعلم أنه معجب بنفسه وبكل ما قدم للفكر العربي والعالمي.. ولكن لأنني أعترف - أيضاً وبمنتهى الصدق - بأنني أخافه وأخشاه وأرتعد منه كغيري من الناس!

وعلى كل حال مادام الأستاذ بدوي قد اختار أن يطلق لسانه في كما يحلو له بالاتهام مرة، وبالسطحية والجهل مرة أخرى فليعذرني إن رددت عليه اتهامه، فالكلام الذي يذكره عندما يمدح «ماسينيون» ويرفض جميع من جاءوا بعده يدل على أن فكره وقف في الأربعينيات والخمسينيات من هذا القرن، بل أكاد أقول أنه وقف في القرن التاسع عشر حيث كان قمة العلم في أوروبا يتمثل في العلم الفيلولوجي الألماني والمناهج التاريخية المعروفة بأوروبا وهي المناهج المتصلة أيديولوجيا بالتيار الاستعماري والأثنوجرافي الذي اتسم به الفكر الغربي إلى انتهاء الحرب الجزائرية، أما ما حدث في فرنسا بعد الستينيات والسبعينيات - كما يؤكد تاريخ الفكر الغربي نفسه - فيعتبر ثورة فكرية ومنهجية وإيستمولوجية (معرفية) لم يشارك فيها العلامة الأستاذ عبد الرحمن بدوي لأنه لم يزل ينظر إلى البحث العلمي من وجهة النظر الفيلولوجية التاريخية معرضاً عن التيارات الفكرية الأخرى في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ثم ارتفع صوت محمد أركون قليلاً وقال:

لم أكتشف في كتابات الأستاذ بدوي العديدة صلة علمية بجميع ما أنت به مدرسة الحوليات المعروفة في فرنسا، وكذلك لم يطلع على جميع ما صدر في علم الأثنولوجيا، وعلم اللسانيات وعلم السيميائية، ولذلك كان طبيعياً أن يجهل الثورات العلمية الحادثة بجامعة السوربون وسائر الجامعات الفرنسية، وليت د. بدوي يعرف أن المناهج الفكرية والعلمية التي أنت الستينيات والسبعينيات في العالم قد غيرت الجو الفكري والمناهج العلمية وطرق النقد الإيستمولوجي إلى حد لا يمكن الاكتفاء - كما هو حاله - بالتقوقع فقط داخل تحقيق النصوص!!

وفي لهجة حادة تابع أركون يقول: كان لابد لمن يريد أن يقوم بوظيفة تحديث الفكر العربي المعاصر أن يغرق حتى أذنيه في هذه الثورات.. هذه المهمة التي لم يدركها الأستاذ العلامة بدوي هي التي يقوم بها -بفخر شديد- الأستاذ أركون منذ أكثر من ثلاثين عاماً في جامعة السوربون، ولا يزال يقوم بها لا في جامعة السوربون فحسب ولكن في جامعات العالم الكبيرة أيضاً: في العالم الإسلامي وأوروبا وأمريكا بهدف تنوير الفكر العربي ورفع الفكر الإسلامي إلى مستوى الاجتهادات العلمية التي يقوم بها الباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وبعد أن أشار محمد أركون بإسهاب إلى حاجة المسلمين في فرنسا إلى مثقفين عرب مثقفين لتقديم صورة عصرية وإيجابية للفكر العربي أضاف يقول في حماس:

كان من المنتظر أن يشارك د. عبد الرحمن بدوي في هذا العمل الإيجابي ولا يفتخر بعلمه القديم ويرفض جميع الاجتهادات التي يقوم بها رجال ونساء في هذا البلد -فرنسا- حتى يكتبوا صفحة جديدة في تاريخ العلاقات بين فرنسا والعالم العربي والإسلام بصفة عامة خصوصاً أن قادة فرنسا اليوم يجذبون ويباركون هذا الانفتاح الثقافي والحضاري الجديد.

- سألت د. محمد أركون عن تصنيف أرنالديز وهو أحد أبرز المستشرقين الفرنسيين لمحمد مزالي رئيسي وزراء تونس الأسبق - كما يقول د. بدوي - ضمن فلاسفة المغرب العربي في الموسوعة الفرنسية التي صدرت في باريس مؤخراً، ومن حكمه عليه بالسطحية وعدم الدقة، فأجاب يقول:

* لا أعرف أين قرأ د. بدوي هذا التصنيف العجيب! لكن ما أعتقد بحق هو أن أرنالديز لا يمكن أن يقر هذا الزعم بأن مزالي فيلسوف.

- فيما يتعلق بدعوة الجامعات العربية إلى أن تكف عن إرسال أبنائها للدراسة

في جامعة السوربون لضحالة ثقافة المستشرقين (جيل ما بعد ماسينيون كما يذهب لذلك د. بدوي) أو لأن أطروحاتهم تخدم الاستعمار كما يذهب لذلك د. لويس عوض .. أجاب محمد أركون بقوله:

* لاشك إنها دعوة خطيرة ما كان ينتظر أن يقول بها مفكر مثل د. عبد الرحمن بدوي، لكن لا أشك لحظة في أن حجته واهية للغاية، فكفاءة جيل ما بعد ماسينيون - عل حد تعبيره - لا تشوبها شائبة، وحسبه أن يخرج من قوقعة النصوص ليكتشف أن مدرسة الحوليات .. قد أحدثت ثورة بحثية وأكاديمية كبيرة في مجال الدراسات العربية والإسلامية في هذا الشأن فإني لا أنكر أنها أصابني بالإحباط لأنه كلام غير أكاديمي بالمرّة، فوقع مستشرق أو أكثر في هذا الخطأ - لا يبرر إصدار حكم بالإعدام على جميع المستشرقين .. وكنت أهيب بالدكتور لويس أن يكون مؤرخاً في حكمه، وألا يطلق الكلام على عواهنه بلغة ركوب الموجة الحاضرة، وإبراز اسمه أمام الجمهور!!

ثم تابع محمد أركون يقول:

لاشك أن الاستشراق قد خدم الاستعمار في الفترة التي أسميتها «بالحدائثة الكلاسيكية» ومنها قد يستمد رأي د. لويس مبرراته، أما في فترة الحدائثة الجديدة فأعتقد أن اتهام جميع الأساتذة في السوربون وفرنسا بهذه التهمة هو نوع من السفسطة!

ثم تبقى أخيراً مسؤولية الطالب العربي ذاته الذي عليه أن يختار جيداً الأستاذ المشرف خصوصاً أنه مازال يحتاج للدراسة في السوربون وغيرها من الجامعات الفرنسية والأوربية التي لا تقارن - بحال من الأحوال - مع جامعاتنا العربية سواء في أسلوب الدراسة بها أو في مجال البحث العلمي.

- عدت أسأل د. أركون:

ماذا تقول في اتهام د. بدوي لظه حسين بمحاباة زوجته على حساب الموضوعية

العلمية وما يمكن أن يؤثر ذلك في معظم إنتاجه الأدبي والفكري؟

✽ أطرق أركون لحظة ثم أجاب يقول:

عقيدتي أن مفكراً في وزن طه حسين ذكاء وعلماء وثقافة وخبرة لا يمكن أن يتقيد بما تفرضه عليه زوجته حتى لو كانت بينهما علاقة حب استثنائية.. وهو ما لم يكن على كل حال!

وأخيراً أرى أنني لابد أن أكرر ما سبق وذكرته في ندوة الأهرام^(*) عن طه حسين في العام الماضي وهو أن التقويم الصحيح له كمفكر رائد يجب أن يضع في الاعتبار الفترة التي عاش ودرس فيها بالسوربون بما تعنيه من معايير سياسية وثقافية حيث كانت تسود مناهج الفيلوجيا والعقل التاريخاني..

وهو ما وصفته بالحدائث الكلاسيكية التي تختلف كثيراً عن ظروف الحدائث الجديدة التي نعيشها اليوم.

(*) كان المؤلف في صيف ١٩٨٩ قد عقد ندوة باسم "الأهرام" بالمركز الثقافي المصري في باريس تحدث فيها إلى جانب أركون، المستشرق روجيه أرناuld، والمفكر المغربي علال سيناصر، والشاعر أحمد عبد المعطي حجازي، وعبد الرشيد محمودي وحضرها عدد كبير من المثقفين العرب والمصريين بدعوة من المستشار الثقافي المصري في ذلك الوقت (وزير العمل والهجرة السابق) د. أحمد حسن البرعي.

نزعة الأنسنة في الفكر العربي

■ صدر في ترجمة عربية، حققها هاشم صالح، كتاب الباحث الجزائري محمد أركون «نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيد» (عن «دار الساقى»، بيروت - لندن)، وهي في أصلها أطروحة دكتوراه دولة دافع عنها أركون في جامعة السوربون في باريس، في الستينيات، وسبق له أن أصدرها في غير طبعة بالفرنسية. وما يثير الاهتمام في هذه الأطروحة هو أنها لا تفقد شيئاً من جدتها، ولا من «راهنيتها» إذا جاز القول، فتبدو فعالة في ما تنزل عليه من قضايا وسجلات، على الرغم من ثلاثين عاماً على صدورها الأول.

وهو ما نتأكد منه، في غير مستوى من مستويات الكتاب. ففي المنهج - ويخصه أركون بعشرات الصفحات - يتبين لنا أن الكاتب الجزائري توصل منذ ذلك الوقت إلى رسم معالم طريقته في النظر والتحليل: تبدو هذه الطريقة شديدة الانقطاع عن النسق الاستشراقي، ذي الطريقة الفيلولوجية المعروفة، على انتفاع منها حيث يستوجب أو يستحسن الانتفاع، وتبدو كذلك شديدة الانفتاح على نجاحات «مدرسة الحوليات» الفرنسية، مثل إنجازات ميشيل فوكو، في كفيات كتابة تاريخ الأفكار. فما يسعى إليه أركون في مدى الكتاب (ما يزيد على ٦٦٥ من القطع الكبير)، وما ينجح فيه فهو عدم الاكتفاء بتتبع النصوص القديمة، والانطلاق منها إلى مقابلات وإجراء تواسجات بين عالم الأفكار هذه والأطر

(*) شربل داغر - صحفي لبناني.

الاجتماعية التي تحدده، وفق مساع مختلفة تجمع بين علوم مختلفة، من علم النصوص (التاريخية والأدبية وغيرها) إلى علوم الإنسان المختلفة، من دون ربط تعسفي، بل حيوي ومتحرك في ما بينها.

ولو كان لأركون أن يتقيد بوجهة نظر تعسفية لما كان توصل إلى تعيين المفارقة التي ينهض عليه كتابه، وهي أن العصر البويهي المضطرب سياسياً والفاقد لمشروعيته الدينية سيكون عصر تفتح نزعة فكرية تقول بأن الإنسان هو محور العقل والتاريخ. هكذا يقيم صلة بين دخول الأتراك مسرح الأحداث التاريخية وبين بدايات انتصار التقليد على الاجتهاد في السياق الإسلامي: ففي القرن الهجري الرابع حصل إجماع حول أن علماء الماضي لهم وحدهم الحق في ممارسة الاجتهاد. وقضى هذا الإجماع بتقليص الفعالية الفكرية المقبلة، واختزالها إلى مجرد الشرح أو التطبيق أو في أحسن الأحوال التأويل للعقيدة كما حددت في الماضي، مرة واحدة وإلى الأبد.

ونتحقق في الكتاب من أن حلول السلطة البويهية محل السلطة الخليفة العباسية سيجلب مشاكل لا تنتهي، أولها أن البويهيين باتوا مدينين للدليم والأتراك بالحكم، وخاضعين في صورة دائمة لمطالبهم الملحة والمتكررة. إلا أننا سنشهد كذلك انشراحاً قوياً للفلسفة، واجتماع نخب مثقفة حول القادة البويهيين، وتفتح نزعة عقلانية نشطة. إن انبعاث هذه النزعة -وهو مطلوب أركون في التفسير والعرض في مدى الكتاب - سيلبي حاجات تاريخية، ليس أقلها إيجاد حلول فعالة لرئاسة الدولة، وإشاعة الوثام والعدل بين الرعية، التي كانت تتحارب في الشوارع (مثلما جرى لبعض أتباع المذاهب الإسلامية المختلفة في بغداد). ذلك أن البويهيين فقدوا المشروع التاريخي، السلالي والديني بالتالي، التي نهضت عليها صبغ الحكم العربية السابقة، وكان عليهم بالتالي أن يأتوا، بالحجج والبرهان والاستدلال، ما يشكل مشروعية ممكنة لهم.

في الكتاب عروض ومناقشات شيقة نتحقق فيها من عمليات «التفتح العقلائي» هذه، التي طاولت غير جانب، حتى أنها أعادت تشكيل المعرفة العربية من جديد. هذا ما نتلمسه في ألفاظ واصطلاحات قديمة عديدة، يحجبها دوننا فهمنا (مثل لغتنا) المعاصر: نتعرف، على سبيل المثال، على مفهوم «الصدقة» ولا سيما عند التوحيدي، ويظهر لنا أنها أشبه بامتحان نتبين فيه مدى احترام الإنسان للإنسان، من جهة، ومدى اعتراف الذات بذاتها بصفتها شخصاً ذا رسالة روحية، من جهة ثانية. من هذه الأقوال ما ساقه التوحيدي عن أهل الكتاب والعلم، «فإنهم إذا خلوا من التنافس والتحاسد والتماهي والتماحك فربما صحت لهم الصداقة وظهر منهم الوفاء وذلك قليل».

وهذا ما يستوقفنا في كتابات مسكويه خصوصاً إذ أنه جعل التاريخ «حياً» في بعض الأحيان، فلا يتأخر عن سرد ما بلغه وما عرفه، وعن وصف شخصيات استوقفته وأعجبته. منها وصفه لحاكمين، نتحقق فيهما من أنه يصف «حاكماً» مدنياً، إذا جاز القول. ويرى أركون في ذلك «نوعاً من العلمنة للفكر السياسي في الإسلام». وكان ذلك ممكناً بعد أن وجد الحكام البويهيون ضرورة لإيجاد قاعدة لحكمهم غير المشروعية الإسلامية - الدينية التاريخية، التي عرفها الأمويون والعباسيون طبعاً: فلم يبق أمامهم لكي يكسبوا قلوب المسلمين إلا إظهار محبتهم للمصلحة العامة، وإقامة السلام والعدالة على وجه الأرض، وهم «مضطرون» إلى ذلك، حسب عبارة أركون، «خاصة وأن المشروعية تنقصهم بشكل موجه». غير أننا نتبين في كتابات مسكويه، وخصوصاً التوحيدي، التفاوت الهائل بين دعاوي العدل وواقع الحال المزري، ما يفسر نقمة التوحيدي العارمة على النفاق والظلم.

وما اكتفى كتاب القرن الرابع بنقل الحقائق القديمة بأسلوب جديد يتماشى مع ذوق العصر، وإنما راحوا يبحثون عن أمثلة حية ومعاصرة لهذه الحقائق التي جاء

بها اليونان والفرس والهنود وغيرهم، وذلك عن طريق ضبطها بواسطة العيان والتجربة المعاشة. وهو ما يجده ماثلاً في كتابين، يعودان إلى العقد نفسه، وهما: «تجارب الأمم» لمسكويه، و«أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» للمقدسي، فهما يقومان برد فعل مماثل ضد أخطاء السابقين، الذين كانوا يتلقون كل حكايات الأقدمين في مجالي التاريخ والجغرافيا، مثل الخرافات والحكايات المنقولة شفويًا، وكأنها حقيقة مقدسة لا يرقى إليها الشك. يقول المقدسي: «اعلم أن جماعة من أهل العلم ومن الوزراء قد صنفوا في هذا الباب وإن كانت تصانيفهم مختلة، غير أن أكثرها بل كلها سماع لهم. ونحن فلم يبق إقليص إلا وقد دخلناه، وأقل سبب إلا وقد عرفناه، وما تركنا مع ذلك البحث والسؤال والنظر في الغيب. انتظم كتابنا هذا ثلاثة أقسام أحدها ما عايناه، والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنفة في هذا الباب».

ويتأكد أركون من حصول «إعادة توزيع للمعرفة» في النصف الثاني من القرن الرابع، يظهر في تخلي «الخبر» عن منطق «الإسناد» (ويعني الاستسلام لهيئة القدماء والتصديق بما قالوه من دون مناقشة)، وفي عمل المؤرخين على نقد الوثيقة التاريخي، وانصرافهم إلى المعاينة. وهي نقلة أدت إلى توسيع مفهوم «الأخبار» لكي يشمل تراثات أخرى غير إسلامية: ففي كتاب «تجارب الأمم» لمسكويه سرد لأخبار الأمة الإسلامية وأخبار الهنود والفرس والهنود والإغريق وغيرهم، هادفاً من ذلك إلى استخلاص الدروس والعبر، لكي يستفيد منها معاصروه.

ويعود هذا الأمر إلى أن الاتجاهات العقائدية التي نشأت وتطورت منذ ظهور الإسلام في جو من المنافسة الحادة لم تغلب على غيرها في عهد البويهيين، ما ساعد على نقاش الأفكار والتيارات: فلقد ترسخ الخط السني مع المذهب الحنبلي (الأشعري)، والخط الشيعي مع المذهب الإمامي الإثنى عشري (الكليني)، وغيرها من الاتجاهات كذلك، بما فيها «التيار الدنيوي اللاهوي»، الذي انتصر في المدن الكبرى وأشاع جو المرح والفرح والمتع والملذات في مواجهة التيار

الزاهد المتقشف، وهو «تيار الظرف والظرفاء».

كما يقدم أركون في السياق نفسه تفسيراً مبتكراً وجريئاً للخلاف النقدي حول «إعجاز القرآن»، إذ يرى «أن تأسيس المعجزة القرآنية أو تبرير هذه المعجزة من خلال المعايير النقدية والأسلوبية المتشكلة تحت تأثير عوامل مختلفة من دنيوية محضة وأجنبية يبدو بالنسبة لنا ثورة أو جرأة ما بعدها جرأة لو أن الباقلاني (في كتاب «الصناعتين») كان واعياً بالأبعاد الحقيقية لما يفعله (فالقرآن ليس بحاجة إلى تأييد المعايير البلاغية والنقد الأدبي من أجل البرهنة على إعجازه. إنه معجز بطبيعته وكفى. وكلام الله ليس بحاجة إلى كلام البشر لتدعيم موقفه)».

فالفلسفة باتت السند الممكن للجمع والتوفيق بين جماعات باتت متضاربة ومتحاربة، طالما أنها، أي الفلسفة، لا مذهب لها، وهي فوق الطوائف والحزابات المذهبية، وهي للجميع لأن مذهبها العقل، بهذا المعنى يفسر أركون عودة الفلاسفة والأدباء إلى حكمة القدماء، على أنها عودة تمليها عذابات الحاضر وأسئلة القلق الفلسفي. وفي ذلك لا تكون الفلسفة العربية - الإسلامية مقلدة للفلسفة الإغريقية، «وإنما هي إعادة تحيين وتجسيد لهذه الفلسفة في سياق آخر وظرف آخر (...). وبالتالي فمن المشروع القول بأن المصادر العربية المكتوبة مباشرة حتى لو كانت تستعيد النصوص الإغريقية حرفاً حرفاً، هي أفضل وسيلة للتعبير عن المصادر الحية للقلق الفلسفي».

ما ينتهي إليه أركون في ختام بحثه هو تبيان وجود نزعة فكرية «إنسانية» في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وفي القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) تحديداً.

يقودنا أركون في رحلة شيقة، قوامها البحث عن لحظة مغيبة أو ضائعة في الفكر العربي، وما عاد إليها هذا الفكر منذ ذلك الوقت على الرغم من إلحاحات ابن رشد وابن خلدون اللاحقة واليتمية.

الردّ على الإسلاموفوبيا

كيف ينظر المثقف العربي اليوم إلى أحداث ١١ أيلول، بعد عام على حصولها؟ الإجابة عن هذا السؤال ليست ولن تكون، على الأرجح، واحدة، فهي تحيلنا بطبيعة الحال إلى تباين مواضع النظر، وإلى تنوع القراءات والمقاربات حيث يسعى كل باحث ومثقف إلى إجلاء الدلالات والدروس التي تتناسب مع تجربته ومساره، وإلى تسجيل الحدث ووضعه في المنظار الذي يرتاح إليه ويحسب له القدرة على الكشف عن غوامض وبواطن حدث بات مدار تأويلات شتى، متفاوتة إنما لم تكن متعارضة في بعض الأحيان.

المناظرة مفتوحة وتنطوي بالتأكيد على تجاذب وصراع حول الخلاصات التي يريد كل طرف أن يعلي من شأنها، بل حتى هناك من يحاول استنفاد كل دلالات ووجوه الحدث واختزالها.

في ما يلي حديث مطوّل مع المفكّر والجامعي المعروف أركون يتناول فيه، من موقعه النقدي، والتعليمي بعض الشئ، مسألة الإرهاب والفراغ الثقافي والسياسي الذي كشفت عنه هجمات ١١ أيلول، من دون أن يعتبرها منعطفاً تاريخياً حقيقياً. هدفه، وهذا ما لم يحصل في السابق، ويطاول أمكنة رمزية جداً للقوة الأمريكية مما يسمح للولايات المتحدة بأن ترسم الخريطة الجيو-سياسية للعالم كما يحلو لها،

(*) حسن شامي (كاتب صحفي لبناني).

خصوصاً بعد نهاية الشيوعية والحروب الباردة. ويجدر القول بأن مفهوم العمليات التي جرت في أمريكا قوى الوطأة ومدش، إذ كيف أمكن له تدبير مثل هذه العملية ليس من الناحية اللوجستية فحسب، بل من الناحية المفهومية أيضاً، وذلك من خلال الهجوم على بموز بغية لفت الأنظار إلى جوانب مهمة جداً في نظر العالم كله، وهي الجوانب التي تتعلق بسياسة القوة (أو السلطان) التي تعتمد عليها الولايات المتحدة، أي أن الحفاظ على النظام يتم بواسطة القوة (أو السلطان)، وليس عن طريق الوسائل الاقتصادية أو عن طريق سياسة اقتصادية أو سياسية تنمية للبلدان المتروكة على حالها، كما لا يجري السعي إلى إقامة نظام سياسي مبني على الحد الأدنى من العدل، خصوصاً بالنسبة إلى المسألة الفلسطينية التي لاتزال عالقة. وعليه، فإن ما حصل يمتلك قيمة معينة كمفهوم سياسي. على أن هذه القيمة جرى تهديمها بالنظر إلى ضخامة التدمير الذي لا يقتصر على التدمير المادي وحده، بل بالنظر إلى ضخامة التبعات الاقتصادية التي تطاول العالم بأسره، وتطاول خصوصاً البلدان التي تعاني من التخلف ونقص التنمية... الخ. وهناك كذلك التبعات الإنسانية التي تتمثل باختفاء وهلاك عدد من المدنيين في برجي التجارة العالمية، وذلك خلال بضعة دقائق.

• ضعف أوروبا

مفهوم العملية من حيث هو رؤية إستراتيجية للنضال ضد موازين القوى التي تتحكم بعالمنا، من شأنه أن يجتذب ويغوي القلوب والعقول، في أن الوسائل المستخدمة من أجل هذا المفهوم، ومن أجل طرح مشكلات جديدة بالضرورة بأن تطرح في العالم الحالي، تجعل الثمن المقابل غير مقبول. هكذا نصبح أمام معضلة مخيفة. إذ لدينا من جهة الشرعية السياسية نطرح مشكلات تتعلق بنظام العالم الحالي، وبطريقة إدارته وتسييره، وهذا النظام يظهر، بعد عام على عمليات ١١ أيلول، إلى حد أن قوى مثل الاتحاد الأوروبي توضع على الهامش بالموازنة

مع الولايات المتحدة. فحكام الولايات المتحدة يقررون عملياً ما يحلو لهم فيما يخص نظام العالم، وبدون أن يكون هناك أي تقييد أو حدود لقراراتهم، وهم يبحثون بالطبع عن حلفاء لإضفاء شيء من الشرعية السياسية، كي لا أقول من الشرعية الأخلاقية، على عملهم. ذلك أنه ينبغي التمييز بين المناظرة السياسية حول العالم وبين نظام العالم فالمناظرة حول الخريطة الجيو-سياسية للعالم، ومن يقرر في هذا الشأن، هذه المناظرة ينبغي أن تستمر وأن تتوسع، ذلك أنها من حيث هي مناظرة سياسية على الصعيد العالمي ليست مفتوحة، ولا نرى كيف يمكن فتحها. فالمبادرات المنطلقة لفتح هذه المناظرة، ما تزال بدورها خاضعة للرقابة والإشراف ولمتطلبات الولايات المتحدة. وقد تبين بالفعل، إثر هجمات ١١ أيلول أن دور أوروبا هامشي ومحدود. وكان هذا بمثابة اكتشاف بالنسبة إلى، وبالنسبة إلى كثيرين غيري. ذلك أننا كنا نتوقع مع الاتحاد الأوروبي الذي يمثل قوة مهمة لا يستهان بها، أن يكون في وسعه التحدث مع الولايات المتحدة، خصوصاً وأنهما ينضويان في قضية مشتركة باعتبارهما يمثلان الغرب. فالغرب عبارة عن مجموعة سياسية واسعة وتشكل أمريكا وأوروبا النواة الصلبة لهذه المجموعة. هناك بالطبع دولة وقوى مثل اليابان تنخرط اقتصادياً في إطار هذه الوحدة الجيو-سياسية، لكن مركز هذه الوحدة هو الولايات المتحدة وأوروبا. والمشكلة هي كيف يمكننا أن نفتح هذه المناظرة بحيث تكون مناظرة قوية وصریحة تستخدم كل وسائل النقد السياسي، والنقد الاقتصادي، والنقد الفلسفي والتاريخي، أن تتناول مثلاً الولادة التاريخية لنظام العالم كما هو قائم اليوم. أنها مناظرة حول الحق (والقانون) الدولي.

وينبغي دفع المسألة إلى أبعد حدٍّ ممكن من خلال استخدام كافة الوسائل النقدية لمناظرة ديموقراطية لا تتوقف قبل التوصل إلى نتائج ملموسة، كان يتبدل مفهوم مجلس الأمن، وأن يجري احترام القانون الدولي، على أن يكون هذا القانون

مختلفاً عن الذي ورثناه عن معاهدات واتفاقيات حصلت في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والنقط المهمة هي طرح مشكلة الإرهاب، أي شرعية اللجوء إلى هذا النوع من الأعمال بغية التدخل في وضع يصبح التساهل معه صعباً. وهذا يحصل حتى في الغرب، حيث نرى أناساً هامشين، ونرى تزايد الفقر... الخ، مما يدل على أن المشكلة لا تقتصر على بلدان العالم الثالث، وأرى من جهتي أن مسألة التمييز بين العمل الإرهابي وبين العمل السياسي الذي يستخدم الوسائل المعروفة للنضال السياسي، لم تطرح بشكل واضح حتى اليوم.

• هل يمكنك أن توضح ما تقصده بالطرح المختلف لمسألة الإرهاب؟

- حين نأخذ حالة الجزائر مثلاً، نرى أن الناس يموتون منذ ١٢ عاماً، وحين نسأل الجزائريين عما يحصل يقولون لك بأنه لا يحصل شيء وبأنهم يعيشون حياتهم اعتيادياً. أنا أرى في هذا الكلام طبيعياً لوضع فظيع و رهيب لا يمكن للعقل أن يقبله ويتسامح معه، وأعود إلى الجانب السياسي لأقول بأن المناظرة كما أراها انطلاقاً من وضع العالم العربي والعالم الإسلامي، تنطوي على صراع داخل الغرب، لكنها تنطوي في الوقت ذاته وبدون فصل بين الوجهين على نضال داخل العالم العربي لمطالبة الأنظمة السياسية بأن تقوم بثورة داخلية، قبل حصول ما حصل في نيويورك وارتكاب هذا العمل الرهيب ذي النتائج والتبعات الكبيرة. فأنا أرى أن العالم العربي على وجه التخصيص لم يعرف في تاريخه الحالي منذ الحرب العالمية الثانية، بالأحرى لم يولد كتابات نقدية من شأنها تقديم جردات حساب نقدية لخمسين عاماً من ممارسة السياسة التي قادتها وانتهجتها النخب الوطنية العربية المتحدرة عن الاستعمار. والمناظرة السياسية الفعلية غير موجودة عملياً. تحصل متابعة للأخبار كما لو أننا مجرد متفرجين، ونسجل هذا الأمر أو ذاك، لكننا لا نرى شيئاً يأتي ويحصل. ليس هناك أي تدخل، ليس فحسب من قبل المثقفين، بل من قبل المواطنين العاديين والناشطين في العالم العربي لطرح مسألة السياسة والنظم السياسية. والطرح ليس فقط مسألة السياسة الاقتصادية بل كذلك السياسة

التربوية والسياسة الثقافية والعلمية. وعندما أتحدث عن سياسة علمية، أعني خصوصاً العلوم الاجتماعية لأنه عن طريقها نكتسب الأسلحة الضرورية لإقامة مناظرة سياسية حقيقية.

ينبغي إذا أن نقيس مدى الفراغ الذي يتركه غياب المناظرة، على أي صعيد كان. لن أتحدث عن مناظرة برلمانية، فهذا شيء غير موجود أصلاً عندنا، بل حتى هنا في الغرب نلاحظ أن القضايا الجيو-سياسية لا تناقش في البرلمان، إذ تتولى الأمر في الخفاء لجنة الشؤون الخارجية بدون أن يعرف المواطنون شيئاً عن عملها. ليس هناك مناظرة على هذا الصعيد، أي حول الوضع الجيو-سياسي للعالم. تحصل الأمور خفية داخل القنصليات والسفارات ووزارات الخارجية. ورغم الوضع المأساوي الذي ولّدته عمليات ١١ أيلول، فإن الأمور لم تتغير، وبقيت السياسة الخارجية تتقرر في الخفاء داخل القنصليات والسفارات، بحيث أن المناظرة لا تبلغ حدود المجتمع. حتى هنا في الغرب، لا نجد مناظرة مهمة بعد ١١ أيلول، حول السياسة الخارجية، ومن هو الأجنبي (الخارجي) وما هو محلّه في هذه السياسة، وما هي هذه السياسة؟

وعندي أنه ينبغي على السياسة الخارجية أن تتضمن من الآن فصاعداً، وهذا ما تثبته أحداث ١١ أيلول، المسألة التربوية وأن تكون هذه المسألة موضوع تفاوض دولي، أي ما الذي يجري تعليمه، وكيف يحصل تعليم التاريخ، وتعليم الدين خصوصاً في بلداننا. فمن الواضح أن أحد ملامح الإرهاب، في نظري بالطبع، وأن ولادة فكرة الإرهاب، يعودان إلى الفراغ الذي أحدثته نظام تعليمي وتربوي لا يقدم مفاتيح لقراءة العالم، بل على العكس يستثير المخيلة الاجتماعية والسياسية ويدفعها نحو الحقد والكراهية والعنف، وهو يتيح للناس الاعتقاد بأنه بواسطة العنف يمكن تغيير الوضع السياسي في العالم، وهذا اعتقاد خاطئ في المطلق. تلك هي حجتي الأولى ضد الإرهاب، وضد كل فكرة تدور على الإرهاب، سواء كان

الأمر يتعلق بالذهاب إلى «دوار» أو «مشتى» في الريف الجزائري لذبح أطفال، وهذا شيء فظيع وكريه، أم كان يتعلق بالذهاب إلى نيويورك تدمير البرجين. إذ خلف هذه الأعمال هناك فراغ فكري، فراغ ثقافي، وهناك غياب أو افتقار للأدوات والوسائل الضرورية من أجل بناء شيء صالح وقابل للاستدامة، اقتصاديا وسياسياً واجتماعياً يتعهد هذه السياسة المطلوبة.

الانطلاق : حرب الجزائر

• سأعود إلى أحداث ١١ أيلول لأسألك عما يمكن لهذا الحدث أن يترك من تأثير على مسارك الفكري. فمن المعلوم أن مسارك يقوم على السعي إلى إعادة تعقل أسس الإسلام، من خلال تجديد أدوات التحليل وتجديد جهاز المفاهيم بحيث تكون أكثر عقلانية وأكثر قابلية لممارسة النقد التاريخي والمعرفي، بحسب ما يستفاد من جملة أعمالك؟

- يسرني طرح هذا السؤال. إذ بالفعل من أين يأتي سلوكي النقدي الجذري في طريقتي لتقديم الإسلام والفكر الإسلامي؟ وهذا الأمر في غاية الأهمية، لأن نقطة انطلاقي كانت حرب الجزائر. فقد كنت طالباً في الجزائر، ثم جئت إلى فرنسا أثناء الحرب، أقصد حرب التحرير الوطني لا الحرب الأهلية التي نشهدها الآن. وعشت وأنا بعد طالب، بكثافة مشحونة بكل التوتر الذي وصفته آنفاً. وهذا طبيعي لأن الأمر يتعلق ببلدي وعائلي وحياتي. لم أنتظر يوم ١١ أيلول كي أعرف هذا، كنت آنذاك أتناقش مع أصدقائي الجزائريين مثل رضا مالك وأحمد طالب وغيرهما من الذين أصبحوا وزراء فيما بعد.

• والمؤرخ محمد حربي الذي يتحدث عنك ويستشهد بك في الجزء الأول من مذكراته السياسية (التي صدرت منذ أشهر في كتاب بالفرنسية)...؟

- بالطبع محمد حربي الذي أحبه كثيراً وأحترمه، وأعتبر مساره رائعاً. فهو انخرط في السياسة أكثر مني بكثير. انخرطي أنا كان فكرياً للدفاع عن الفكرة

الوطنية، غير أنني كنت في الوقت ذاته أطرح السؤال عما سنفعله لدى حصولنا على الاستقلال، أي سياسة للتعليم سنقيم في الجزائر بعد الاستقلال؟ كان هذا الأمر يشغلني إذ كنت قد بدأت أمارس التعليم لتحصيل لقمة العيش، وكنت أرى حال الشبان الجزائريين في الثانوية التي كنت أدرس فيها. كان لديّ إذاً ومن ذي قبل النهج الذي حافظت عليه، وهذا النهج تعرض آنذاك للضغط والقمع من قبل أصدقائي، وذلك باسم إستراتيجية الكفاح، أي إخراج العدو أولاً ثم نرى لاحقاً ما سنفعل، بحسب معزوفة معروفة. وقد عشت هذا بطريقة مأسوية، وقاسيت الأمرين منه. ولهذا الاعتبار لم أخض مطلقاً في السياسة، أنا أتعاطى السياسة من خلال البحث، ومن خلال التعليم، من هنا نشأت لدي فكرة تجذير نقد القومية، نقد مصادرة الإسلام كدين لغايات قومية الأغراض تتعلق بالسلطة السياسية، ويدخل في هذا أيضاً نقد كل فكرة تدور على استخدام الإرهاب، إذ كان هناك من قبل إرهاب أثناء حرب الجزائر، وكان هناك جزائريون يقتلون جزائريين. نقدي ينصب على استخدام الإرهاب من أجل قضية لم يحصل التحضير الكافي لها.

لم يكن لدينا مرجعيات تاريخية وحقوقية وثقافية... الخ تسعفنا في العمل، غداة الاستقلال، لمواجهة المتطلبات الضرورية لبناء دولة حديثة قائمة على القانون. كنت أعرف ذلك وكنت أرى بأننا ذاهبون نحو كارثة، لأنني أعرف تاريخ الجزائر وتاريخ المغرب عموماً، وأعلم بأنه ليس لدينا مرجعيات. ولا يمكن بناء دولة حديثة بالرجوع إلى الخلف وإلى السلطنة العثمانية. ولا يمكن بناء نظام حقوقي حديث عبر الرجوع إلى الأئمة، ولا يمكن أن ننهل من أعمالهم لبناء قانون دستوري حديث. كنت أعرف ذلك من قبل. وعليه فإن ١١ أيلول، في نظري، إنما هو طور من أطوار أخرى كثيرة تشير لدى حصولها كل مرة وبطريقة مأساوية إلى الفراغ الذي يقودنا إلى حمل الشعب على الاعتقاد بأننا سنفعل أشياء مهمة وثرورية فيما نحن لا نمتلك شيئاً، وليس لدينا شيء في رأسمالنا التاريخي، في رأسمالنا الفكري. ليس لدينا شيء يسمح لنا بالدخول في الحداثة وبناء دولة حديثة ومجتمع

مدني حديث يشارك في دولة قانون، أي شيء غير الذي عرفناه والذي بتنا نعرفه أكثر فأكثر والذي أصبح أكثر مأسوية جراء النمو الديموغرافي الذي ضاعف عشرات المرات المشاكل والصعوبات التي عرفناها عندما كان عددنا لا يتجاوز التسعة ملايين نسمة. وكما في الجزائر كذلك في المغرب الأقصى، وفي مصر عندما أخذ جمال عبد الناصر السلطة. إذا لم يفعل يوم ١١ أيلول سوى المزيد من الكشف عن استراتيجية لم يلحظها سوى عدد قليل جداً منا، وراح يقيس مدى ضرورتها ويعمل على تنفيذها. نحن قليلون جداً، وأترك لكم أن تحددوا من هم من بين المثقفين العرب أولئك الذين قاموا بتعريف هذه الاستراتيجية كما وصفتها للتو، والذين حاولوا وضعها قيد التطبيق بثبات وحزم. وأنا أذكر مثلاً أنه لدى اندلاع حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧، أجريت معي مقابلات إذاعية هنا في باريس، وكان جوابي آنذاك مثل جوابي لدى اندلاع حرب الخليج (الثانية)، وهو أن هذه الحرب سيئة جداً للعرب، لأننا سوف نتكسر فيها ونتضرر كثيراً. وذلك لأنه ليس هناك جيش قوي التحضير على قدر الجيش الإسرائيلي. فالمسألة مسألة قوة. ولو فرضنا أننا نربح الحرب، فإننا لن نكون مؤهلين لكي نبني على العناصر التي سمحت بانتزاع الانتصار. وهذا ما حصل مرات عدة. أنا أضع إذاً يوم ١١ أيلول ضمن سلسلة متوالية من الأحداث التي تقيم ليس في ذاكرتي فحسب، بل في جسدي وحياتي.

• لِمَ نبين دولة..

• يستفاد من كلامك أن هذا اليوم لا يشكل منعطفاً ما.

- لا، لا أعتبره منعطفاً، فبالنسبة إليّ، سبق أن عشنا بكثافة هذه التجربة، خصوصاً نحن الجزائريين. فالجزائريون الذين عاشوا حرب الجزائر، سياسياً وفكرياً وأخلاقياً، وتاريخياً في رؤوسهم لأنهم يعرفون التاريخ، ليس الأمر جديداً. هناك بالطبع جانب مشهدي صاخب، وهناك جانب مأسوي، ولذا أتحدث دائماً

عن مأساة مبرمجة تاريخياً وسياسياً. إنه برنامج تدور فصوله، كما هي حال البرمجة الجينية.

• يبدو لك أنك قدرتي بعض الشيء بكلامك هذا؟

- لا، لست قدرياً، وما أقوله ليس ضرباً من القدرية. فعندما ننظر إلى الاستمرارية في التاريخ، فما هذه الاستمرارية التي تشرط تاريخنا في العالم العربي. هذه الاستمرارية إنما هي فقدان (أو نقص) الالتفات إلى عملية بناء الدولة. فنحن لم نبين أبداً هي فقدان (أو نقص) الالتفات إلى عملية بناء الدولة. فنحن لم نبين أبداً دولة: أقصد بذلك دولة قابلة للعيش في المستقبل. وهناك أيضاً فقدان الالتفات إلى المؤسسات الحقوقية والقضائية التي تقوم بتنظيم المجتمع، وتعطي المجتمع عموداً فقرياً. لقد اكتفينا وقنعنا بنظام قانوني يعود بناؤه القرنين الثامن والتاسع، وتشبثنا بقوة بفكرة تسيير المجتمع وفقاً لهذا النوع الحقوقي الذي كان أصلاً محدوداً جداً ويقتصر على فئة قليلة لا يعتد بها لم تأخذ على عاتقها حتى إدارة جماع مدينة بغداد في القرن العاشر. لم يحصل ذلك أبداً، حتى في حدود مدينة بغداد التي كانت كوزموبوليتية في القرن العاشر. هذه المدينة لم تكن أبداً مرعية بقانون من شأنه أن يولد ما نسميه اليوم بداية مجتمع مدني. فالنساء في مجتمعاتنا حتى أيامنا هذه ما زلن خارج النطاق الحقوقي. وهذا شيء رهيب عندما نفكر به. وأنا أعرف هذا ولا أستطيع محوه، وما أقوله، ها هنا، ليس كلاماً أيديولوجياً، فأنا ولا أستطيع محوه، وما أقوله، ها هنا، ليس كلاماً أيديولوجياً، فأنا أعرف هذا في ناحيته التاريخية، وما أتحدث عنه ليس الحاضر في حد ذاته، بل الحاضر بالنظر إلى فراغ جرى الحفاظ عليه وتعميقه خلال قرون طويلة. وهذه الفكرة قوية، بحيث لو أنها خامرت عقول الشبان الذين تبعوا بن لادن، لما صعدوا أبداً إلى الطائرة (لتفجيرها) بل كانوا سيلجؤون إلى وسائل أخرى وإلى أشكال نضال أخرى، فأنا لا أقول أبداً بوجود الاستكانة والعودة. وأنا أشدد على هذا الكلام وأتمنى أن يكون

مسموعاً ومقروءاً بوضوح، وهذا شيء رئيسي. هذه التجربة مهمة جداً، وهذا ما حملني على كتابة الكتاب الذي أشرت إليه في البداية وفيه أتحدث عن كل هذه الأمور، وهو سيصدر قريباً جداً.

١١ أيلول ليس حدثاً. لكنني أضيف في كتابي شيئاً آخر وقوياً. فأنا أطرح السؤال التالي: من هو اليوم الإنسان المحسوب في عداد الجهاز السياسي البشري في الغرب أولاً، لأن الغرب يمتلك المبادرة والقوة، من هو الذي يستطيع أن يقول كلاماً من شأنه أن يبدل حدثاً يتسجل في تاريخ وقائع متسلسلة كي يتحول إلى إيذان بقدوم مفهوم للتاريخ، رؤية التاريخ، بحيث تشكل قطعة مع ما سبق عملية ١١ أيلول. لذا أعود إلى ما قلته في البداية حول تناول ١١ أيلول من حيث هو مفهوم ورؤية سياسية وتاريخية لانتهاج سياسة أخرى للإنسانية في أيامنا. وأنا لا أقول أن بن لادن يمتلك مثل هذه الرؤية. ولكن علينا نحن، وعلى كل الناس، أن نكون قادرين على التقاط وجه القطيعة التي أحدثها هذا الحدث الصاعق، وذلك للقول بأن هذا الحدث يكسر شيئاً يتعذر احتمالاه، وهذا الشيء يقودنا منذ سنوات وعقود، وربما منذ قرون وصولاً إلى القرن السادس. هذا الحدث بكسرة شيئاً ما، يلزمنا بأن نعي على الفور مغزاه وبأن نفتح أفقاً آخر للفعل التاريخي. وهذا هو الأمر المهم أي الانتقال من حدث événement مقيد في مكان جغرافي محدد وفي زمن تاريخي معلوم إلى الإيذان بقدوم avenement للعقل (والروح)، ولك لكي نقدر على امتلاك معايير أخرى لإنتاج تاريخ للشعوب اليوم. أنا أتحدث عن تاريخ للشعوب، ليس عن تاريخ للدول ضد الشعوب. نحن نعيش تاريخ دول تعادي الشعوب، ونحن نقبل بهذا، وهذه المسألة تنطوي على ثورة رائعة لأنها ثورة داخلية. ولهذا الاعتبار اقترحت أن يكون عنوان الكتاب: «حدث يبحث عن مؤلف (أو عن صانع)».

• أنت تواصل، على ما يبدو، مشروعك النقدي الجذري، وأريد أن نعود إلى

الوجه الظرفي والحدثي. إذ يتولد لدينا حالياً انطباع بأن ثمة تزايداً لهاجس «رهاب الإسلام» في الغرب، بحيث أن الأمور بات يتعدى الصورة الشائنة عن الإسلام ليطاول مكانته وموقعه كدين وكحضارة.

- لقد استخدمت عبارة «رهاب الإسلام». سأقول لك كيف أقارب أنا مسألة «رهاب الإسلام». فأنا أعيشها، وثمة أناس يضعونني في خانة إسلامية. وهؤلاء يقنعون بمساوئ النقدي ويصرون على تصنيفي كمسلم ويقولون لي: أنت مسلم معتدل. وهذا كلام سفيه. والأمور تحصل بالفعل على هذا النحو. مسألة «رهاب الإسلام» ينبغي تناولها، ليس عبر الاستياء من جهل الغربيين الذين يريدون أن يعرفوا شيئاً عن الإسلام... الخ، فهذه الطريقة خاطئة لأننا نفعل الشيء ذاته حيالهم، وأحداث ١١ أيلول تدل بوضوح على وجود كراهية كبيرة وعلى هيجان محموم من أجل تدمير هذا العالم، هناك إذاً شيء يجري تبادله في الحقد والعنف ونفي الآخر. وهذا الوجه الجدلي (الديالكتيك) يتضاعف ويقوى عن طريق السعي إلى نفي وإلغاء الآخر بكل الوسائل، بوسائل الدعاوة كما بالوسائل العسكرية واستخدام القوة. وهذا الوضع يتضخم ويتفخخ. فلنوقف هذا اللعب، ولننظر إلى ما يحصل. أنا شخصياً أعرف هذا منذ زمن طويل، ذلك أنني لجأت إلى ما أسميه بتفكيك عقل الأنوار، إلى النقد الجذري لعقل الأنوار، لقد طفح الكيل من اللجوء إلى فولتير لاستخدامه ضد التعصب الديني. فيما نراهم هم أنفسهم يغذون تعصباً سياسياً أسوأ أو أدهى من التعصب الديني. ينبغي إذاً أن نذهب أبعد وأعمق في هذا المنحى. وينبغي علينا نحن أيضاً أن نفعل هذا. علينا أن نقوم نحن بالعملين في آن. فهم لن يفعلوه ذلك نيابة عنا. لا أحد يفعل هذا مكاننا ولأجلنا. وقد اكتشفت هذا الأمر في مكبة الكونغرس في أميركا في أيار (مايو) الفائت حيث عقدت مناظرة كبيرة مع (المستشرق الأمريكي) برنارد لويس، وذلك حول كتابه الأخير. وقد أطلقت على لويس اسم «مفتي الديار الغربية»، فما أن يحصل حدث حتى يطلب من لويس أن يعين مداخله ومخارجه وأسباب حصوله.

لا يمكننا إذاً الاعتماد على تخصصات في الإسلاميات أو على خبراء في الإسلام للقيام بهذا العمل نيابة عنا ولأجلنا. والرد الأقوى على «رهاب الإسلام» وعلى «رهاب العروبة» إنما هو العمل نم الداخل، ينبغي علينا أن نغيّر خطابنا فيما يتعلق بالإسلام. ذلك أن هناك أشياء غير محمودة وكريهة تحصل ولا يجوز التساهل معها، والحال أننا نتساهل معها. ونحن لا نكتب شيئاً حول هذه الأمور، حتى في مجال الأدب. فالأدب ينقل إلينا أشياء ويصف عذابات وآلاما. لكننا لا نجد حركة أدبية تقوض النسبة الرمزية للدين، وحده سلمان رشدي فعل ذلك، ولا أرى كاتباً آخر فعل هذا. أنت تعرف الأدب أكثر مني ربما، فهل تستطيع أن تسمي لي كاتباً بلغ هذا المستوى من النقد، عبر الكتابة الأدبية، للرمزية الدينية في حد ذاتها وليس من حولها أو على أطرافها، لوصف ما يقاسيه الناس في حياتهم اليومية. فهذا لا يكفي. أما فيما يخص المثقفين فالوضع مخيف. فأنا أعرفهم ولا أريد أن أسمى أحداً منهم تفادياً للسجال، ولكن هناك من بينهم أشخاص يعتبرون مثقفين، ونراهم يدعمون فكرة استخدام الإسلام لأغراض إرهابية. إنهم أصوليون، وكنا ننتظر منهم أن يكتبوا أشياء تفتح عقل المسلمين على تحصيل معرفة أكثر نقدية وأكثر تاريخية لما كان الفكر الإسلامي، ومعرفة حال الدين اليوم، وما معنى الدين اليوم وما هي وظائفه اليوم. لا نجد شيئاً من هذا. ما نجده ونقرأه هو كلام من نوع أن الغرب يكرهنا وينتقدنا، وأن الغرب كذا وكذا، وأننا في حال جيدة والإسلام رائع وأنه ما يزال يعطينا أدوات تجعلنا قادرين على الانخراط في التاريخ الحالي... الخ. إلى أين نحن ذاهبون؟ هنا أيضاً ثمة تصور لدينا وجوابي إذاً على «رهاب الإسلام» هو نقد العقل الإسلامي وذلك منذ زمن طويل، غير أن هذا النقد لا يجد للأسف من يستكمّله ومن يراعه على يد عدد أكبر. صحيح أن هناك شباناً باحثين يهتمون به ولكن عددهم قليل. وهؤلاء لا يمتلكون للأسف ما يمكنهم من الانطلاق في العمل. فالمكتبات في بلادنا في حال سيئة، وينبغي أن يتوفر الحد الأدنى الضروري للقيام بمثل هذا العمل. لا يمكننا الاكتفاء بلغة احتجاجية قائمة على النقد

الشكلاني، بل ينبغي توفير الأدوات والوسائل اللازمة للعمل.

• ضد الإرهاب

• بما أنك تركز على البعد الرمزي، وبدون الذهاب إلى الحدّ الذي ذهب إليه المفكر الفرنسي جان بودريار، فإنني أسألك عن رأيك في الجانب المتعلق، ضمن البعد الرمزي، بمسألة «الظهورية» الكيانية، في معنى أن هناك منظومات تستولي وتستأثر بالمشهدية وتطمس ما عداها، سواء كان الأمر يتعلق بكيانات عريضة أم بأفراد. وأنت نفسك أشرت في البداية إلى ظاهرة الأفراد المهمشين في الغرب والذين يلجؤون إلى أعمال عنيفة وقاتلة.

- أنا جذرياً ضد كل لجوء إلى العمل الإرهابي، ولدي تعليقاتي بهذا الصدد، فالعمل الإرهابي يتسبب بأضرار لا يمكن التعويض عنها. إهلاك حياة أناس أبرياء أمر لا يمكن التعويض عنه، والأدهى من ذلك هو أنك حين تقتل أشخاصاً أبرياء وتعلل هذا العمل أو ترده إلى قضية مزعومة، فإن هذه لن تتحقق أبداً. وأن تأتي بعد ذلك مجموعات من أصحاب السوء ومن العصابات المافياوية التي تستخدم هذا العمل من أجل الاستئثار بالسلطة وانتهاج السياسات التي نعرفها، فهذا شيء غير معقول. هناك إذاً رادع أخلاقي حاسم للقول: لا وألف لا. ليس هذا نهجاً سليماً.

هناك، من جهة ثانية، التاريخ الذي يشهد ويقول: تستطيعون قتل البشرية بأسرها، لكنكم لن تغيروا جوهرها شهوات وغرائز البشر نحو الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها، من أجل صالح الشرط الإنساني، بل من أجل مكاسب تتعلق باشتهاء السلطة. هناك بالطبع حالات استثنائية، لكنها للأسف تظل حالات استثنائية. من غير المعقول أن يقبل المرء العمل الإرهابي. ولذا شددت منذ البداية على التمييز بينه وبين النضال السياسي بكافة الوسائل ربما في ذلك الإصرار المتحمس على معارضة السلطة في كافة أشكالها حتى لو كانت ديموقراطية وتضمن عدداً من الحريات.

• هل لديك شيء خاص تود أن تنقله إلى القارئ العربي؟

- كنت أرغب دائماً في أن تقوم الصحف المهمة، وجريدة «الحياة» جريدة مهمة، إلى جانب صحف عربية أخرى، بتكريس صفحات للشؤون الثقافية. وأشكر الله أنها تفعل، وهذا شيء إيجابي يستحق التقدير والثناء، ولكنني أتمنى أن تذهب هذه الصحف أكثر في عملية تجذير المعركة، وهي معركة لا ينفصل فيها الجانب الفكري عن الجانب الثقافي والجانب السياسي.

ماذا حصل في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر؟ كان هناك جون لوك وهيوم، وجان بودان قبلهما، وراحوا يفكرون بمسألة الدولة «اللفياتان» وقد وضع هؤلاء، هم وغيرهم، الأسس الفكرية والمؤسسية التي تسمح بالتقدم وبإيجاد مرجعيات الدولة الحديثة لم تبدأ إلا في القرن الثامن عشر.

وقد بدأت وسط التوحش، روبسبير كان متوحشاً. ولكن إلى جانب هذا التوحش كانت هناك نصوص يقرأها الناس. هناك «العقد الاجتماعي» (لجان جاك روسو) و «روح الشرائع» (لمونتسكيو) وكان الناس يقرؤون هذه النصوص. لذا ينبغي أن نبدأ من هناك، وأن نشجع على سلوك هذا المسلك. ينبغي تشجيع الشبان على التحدث والنشر في جريدة «الحياة» كي يقولوا ما لديهم والأشياء الصعبة التي يقاسونها. السياسة الأيديولوجية تضخماً مرضياً.

وأريد أن أضيف شيئاً عن الأدب، فأنا أؤمن بقوة الأب. لا أقول إن على المثقفين أن يقوموا وحدهم بالعمل، فالفنانون والكتاب والعاملون في السينما يستطيعون هم أيضاً أن يساهموا أكثر في العمل. وأنا أدعو إلى العمل في المنحى هذا.

محمد أركون والتنوير، والحدثة (*)

ينتقد المثقف الجزائري محمد أركون عادة من قبل المحافظين والأصوليين بأنه يذهب بعيداً «أو أكثر مما يجب» في تحليل الظاهرة الإسلامية السياسية، في تعريتها من الداخل وتفكيك المواقع التقليدية. وهذا شيء مفهوم ومتوقع. ولكن منذ بضع سنوات، وبالتحديد منذ مقابلته الشهيرة في جريدة «لوموند» عن قضية سلمان رشدي «راحت تظهر انتقادات جديدة من الطرف الآخر: أي من الطرف الحديث والعلماني. وخاف البعض: هل غير محمد أركون مواقعه فجأة؟ وما سبب هذا التغيير؟ وهل هو تكتيكي تحتمه ضرورات الصراع غير المتكافئ، أم أنه حقيقي استراتيجي؟ وشعر بعضهم بالارتباك والحزن العميق. وأقولها صراحةً بأنني كنت ممن ارتبكوا اللحظة. ولكن بما أنني أعرفه عن كثب وأتابع فكره ترجمةً وتعليقاً وتقديمًا منذ أكثر من خمسة عشر عاماً، فإني كنت مطمئناً واثقاً من الخط العريض. كنت أعرف أن صاحب «نقد العقل الإسلامي» لا يغير مواقعه بسهولة، وأنه لا يخطئ في تحديد المهمة الأساسية.

في الحوار الآتي إيضاح لما أشكل من أفكار أركون فيما يخص الراهن الثقافي والفكري.

• كيف تطرح مسألة الحدثة/ وما بعد الحدثة من منظورك الخاص؟ أقصد

(*) د. هاشم صالح.

كيف تطرح بالنسبة للمثقفين العرب وليس بالنسبة للمثقفين الأوروبيين؟

- توجد سوء تفاهات كثيرة بين المثقفين العرب أو المسلمين حول هذه النقطة. أقصد يوجد غموض وتبليبل وعدم قدرة على طرح المسألة بشكل صحيح. رد فعلك سليم فيما يتعلق بالتركيز على أهمية العقل الكلاسيكي أو الحداثة الكلاسيكية. أقصد العقل الذي بلوره ديكارت وسبينوزا وكانط وعقل التنوير بشكل عام. لماذا؟ لأن العقل الكلاسيكي حقق إنجازات مهمة جداً ولا ينبغي أن نستهن بها بأي حال من الأحوال. وهي تشكل ما يدعي بالحداثة (أو بالحداثة الكلاسيكية لأن بعضهم أصبح يتحدث الآن عما بعد الحداثة). هناك مسلمات للعقل الكلاسيكي. تقول هذه المسلمات بأنه يمكن للعقل أن يتوصل إلى الحقيقة إذا ما مارس عمله طبقاً لقواعد دقيقة وصارمة يحددها هو بنفسه. سبينوزا ألف كتابه الشهير «الأخلاق» عن طريق إعطاء الثقة الكاملة لمبادئ هذا العقل الكلاسيكي الذي يطبق بشكل صحيح أساليب البرهنة عن طريق الارتكاز على المبدأ القائل بعدم جواز التناقض في المنطق (مبدأ أرسطو). كان سبينوزا يقول بأن العقل إذا ما اتبع كل هذه المجريات فإنه يصل حتماً إلى براهين مقنعة ويقينية. هذا هو جوهر العقل الكلاسيكي قبل أن نقصد منطق أرسطو والمسلمات السابقة على يد العلم الحديث. ونحن الآن ننتقل إلى مرحلة جديدة تتجاوز مرحلة العقل الكلاسيكي، وبعضهم يدعوها بما بعد الحداثة. وهذا ما يدعوه عالم الابستمولوجيا البلجيكي إيليا بريغوجين: «نهاية اليقينيات» (انظر كتابه الصادر مؤخراً بهذا الاسم). المقصود نهايات يقينيات العلم الكلاسيكي الموروثة عن نيوتن. ومن المعلوم أن فلاسفة عصر التنوير ما كانوا يحلفون إلا بنيوتن (انظر عبادة فولتير له، وانظر أيضاً كانط والعبارة الشهيرة: لولا نيوتن لما كان كانط). وإذن فنحن ننتقل الآن إلى ميكانيكا أخرى أو إلى تصور جديد للعالم. فالعلم يقفز قفزة جديدة الآن ويغير من رؤيتنا للكون. بمعنى آخر فإن نظرية نيوتن لم تعد صالحة... وبالتالي فالفلسفة التي بنيت عليها أصبحت عرضة لل نقد.

• ولكن عندما نتحدث عن هذه التطورات فإنك تفكر بأوروبا والغرب. كيف يمكن طرح المشكلة من وجهة نظرنا نحن؟ ثم هل تعتقد بوجود تفاوت تاريخي بين العرب والغرب؟

- بالطبع هناك تفاوت تاريخي. وتبلغ مسافته الزمنية أربعة قرون. ولا يمكن أن نفهم العلاقة بين العرب والغرب إذا لم نأخذ مسألة التفاوت التاريخي على كافة الأصعدة بعين الاعتبار أقصد الأصعدة المادية والفكرية في آن معاً. يكفي أن تركب الطائرة لمدة ساعتين وتراقب الوضع في كلتا الجهتين لكي يتبدى لك البون الشاسع واضحاً جلياً. هذه مسألة لا ينبغي حتى أن نضيع الوقت في مناقشتها. ينبغي أن نعلم أن العقل في أوروبا الغربية قد أخذ يقلع حضارياً بدءاً من القرن السادس عشر أو السابع عشر. بدءاً من تلك اللحظة راح ينطلق على أسس جديدة غير التي كان يعرفها سابقاً. مرة أخرى أعود إلى سبينوزا وديكارت. ماذا فعلاً في القرن السابع عشر؟ لقد حررا العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي. بدءاً من تلك اللحظة أخذت أوروبا تتفوق على العالم الإسلامي بشكل لا مرجوع عنه. بدءاً من تلك اللحظة راح التحرير الكبير للروح والعقل يحصل تدريجياً. وما فعلاه لا يقدر بثمن. لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية بعد أن انتزعاها انتزاعاً من برائن العقل اللاهوتي القروسطي. هو حجم الثورة الانقلابية التي يشكلها في تاريخ الفكر؟ بالطبع ليساهما وحدهما اللذان فعلاً ذلك، وإنما كل الجيل الذي تراهما أيضاً: أي جيل فولتير وديدرو وروسو والموسوعيين وكانط والإنكليز من قبل... ماذا نقصد بالاستقلالية الذاتية هنا؟ نقصد بأن الذات البشرية هي التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة. أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة. وهذا شيء لم تكن لتتجرأ عليه إطلاقاً في العصور السابقة. ما كان الإنسان يجرؤ أبداً على أن يصبح هو معياره الخاصة ويستقل عن المعيارية الخارجية عليه والتي تحكمته به طوال قرون وقرون. وبالتالي فإن مكانة العقل

اختلفت كلياً عما كانت عليه في العصور الوسطى. أصبحنا الآن أمام عقل جديد، أقصد أمام عقلانية جديدة هي التي آمنت للغرب تفوقه على جميع شعوب الأرض. هذا شيء ينبغي أن يقال وأن يوضح لكي نفهم سر تفوق الغرب. وهكذا انتقلنا - أو قل انتقلت أوروبا - من مرحلة العقل اللاهوتي القروسطي، إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي. وكذلك الأمر فإن أوروبا تنتقل الآن من مرحلة العقل الكلاسيكي المرتكز على اليقينية المطلقة إلى مرحلة العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مساره أو تعديله إذا لزم الأمر. وهو ما يدعوه بعضهم الآن بعقل ما بعد الحداثة: أي عقل أكثر تواضعاً، ولكن أكثر دقة وحرية في أن معاً (عقل ما بعد انهيار الأيديولوجيات الكبرى واليقينيات الراسخة). ولكن هذا العقل الجديد لا يتراجع عن بلورة المعرفة أو الإيمان بإمكانية التقدم وإلا فإنه يسقط في هاوية العدمية والضياع. وبعض فلاسفة أوروبا المعاصرين سقطوا في ذلك. الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. أنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة قد تدوم طويلاً أو كثيراً، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً. أما سبينوزا وديكارت فكانا يعتقدان بأن العقل يمكن أن يصل إلى حقائق مطلقة ويقينية أو نهائية.

• ولكن أين نحن - العرب والمسلمين - من كل ذلك؟

- نحن مضطرون للقيام بحركتين اثنتين لا حركة واحدة لكي نستطيع مواكبة المسيرة أو الأمل باللاحق بها يوماً ما. نحن أولاً مضطرون لاستدراك ما فات. وهذه عملية ضخمة ومهولة تستغرق وقتاً وجهوداً كبيرة. فالعقل الكلاسيكي قام بعمل ضخم في وقته. فقد تجرأ على مقارعة العقل الديني المسيحي وفتح معركة الحقيقة أو الصراحة معه. وهذه خطوة لا بد منها من أجل التحرير. هذا ما لم يحصل عندنا حتى الآن: أي في السياق الإسلامي عربياً كان أم غير عربي وحتى في تركيا العلمانية لم يحصل. تركيا الكمالية قفزت على المشكلة بدلاً من أن تواجهها

وجها لوجه كما حصل في أوروبا. ولذا فلا يمكن القول بأن مصطفى كمال أتاتورك قد قلّد الغرب. فلو قلده حقيقة لما حل المشكلة عن طريق القفز فوقها. ولهذا السبب يعود التيار الأصولي بقوة الآن إلى تركيا. انظر إلى فرنسا أو ألمانيا أو هولندا... هل يستطيع أن يعود التيار الأصولي إليها بقوة؟ بالطبع لا. لأن أوروبا أتيح لها الوقت الكافي لكي تواجه أخطر مشكلة في التاريخ بنوع من التدرج وهضم المراحل الواحدة بعد الأخرى، وعدم الانتقال إلى المرحلة الجديدة قبل استيعاب المرحلة السابقة. وهكذا يحصل التقدم الراسخ الذي لا يمكن التراجع عنه أو الانتكاس ضده لاحقاً. أما أتاتورك فكان مستعجلاً من أجل التغيير والتطور وإخراج تركيا من التخلف والقرون الوسطى. وربما لم تتح له الفرصة الكافية لإجراء التغيير فأراد حرق المراحل والقفز على المشاكل بدلاً من مواجهتها عيناً بعين، وشبراً شبراً. ولكن هذا لا يعني أن مقاصده لم تكن طيبة. فقد كان يريد فعلاً تطوير بلاده وتقدمها.

• كيف نفهم أن بعضهم يتهمك بأنك ضد التنوير خصوصاً بعد تدخلك في قصة رشدي والمقابلة التي أدليت بها لجريدة «لوموند» الفرنسية؟

- هذه كلها مما حركات جدالية سريعة. المقابلة التي تشير إليها أثارت ردود فعل عنيفة لدى بعض المثقفين الفرنسيين والعرب لأنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار السياق العام للمشكلة. من السهل أن تقول: أنا مع فولتير، أنا مع التنوير، أنا ضد الظلامية والتزمت والتطرف، الخ... ولكن ينبغي أن نوضح الأمور ضمن سياقها الطبيعي: أي سياقها العربي والإسلامي والدولي. العرب والمسلمون بشكل عام يعيشون مرحلة تاريخية صعبة جداً. ويشعرون بالإهانة والذل نتيجة عوامل عديدة، داخلية وخارجية كما يشعرون بأن ركب التقدم والحضارة قد سبقتهم كثيراً وأنهم عاجزون عن اللحاق به، أو قل كلما لحقوا به درجة سبقتهم درجات. وهذا ما يؤدي بهم إلى اليأس والإحباط ناهيك عن مشاكل الفقر المدقع الذي

يشمل القطاعات الأوسع من السكان. ضمن هذه الظروف تصبح حرية الفكر ترفاً ما بعده ترف. وبالتالي فالتراث يشكل بالنسبة لهذه الملايين الجائعة أفقا للخلاص. وهم يتعقون به كخشبة أمل وحيدة. ولا يحق لك كمفكر أو ككاتب أن تستهين بهم أو أن تحتقر معتقداتهم. هذا كل ما أردت قوله آنذاك. ولكنني أضفت أيضاً بأنه ينبغي أن يتعرض التراث العربي - الإسلامي للدراسة النقدية - التاريخية ذاتها التي تعرض لها التراث المسيحي في أوروبا منذ القرن السابع عشر. ولكن أحداً لم ينتبه لكلامي هذا، وإنما أخذوا نصف التصريحات وأهملوا نصفها الآخر. بل وتوهّموا أنني ضد حقوق الإنسان! لكن التشدد بحقوق الإنسان أن المتاجرة بها يعني الدفاع عنها! قليلاً من الحياء إذن... لقد سبب لي ذلك الموقف إزعاجات كثيرة لدى الجهات الأوروبية والغربية بشكل عام. وما كان من السهل توضيح الأمور بهدوء لأن وسائل الإعلام الغربية كانت مهيجة ضد الإسلام والمسلمين. والآن بعد أن هدأت الضجة يمكن أن نقول ما يلي: نحن في الجهة العربية والإسلامية بحاجة إلى أن نؤكد على شيئين اثنين لا شيء واحد أولاً: ينبغي أن ندافع عن المكتسبات الإيجابية لعقل عصر التنوير، خصوصاً في هذه الظروف بالذات حيث نشهد ردة هائلة إلى الوراء. ينبغي أن نعترف بأن عصر التنوير قد حرر العقل من هيمنة اللاهوت الدوغمائي القديم. كان عقل القرن الثامن عشر متوازناً يستخدم المنهجية التاريخية من أجل نقد النصوص أو غربلتها وثانياً: ينبغي أن نقوم بعودة نقدية على عقل التنوير هذا ومكتسباته لكي نميز بين سلبياته وإيجابياته. وبالتالي فيمكننا أن نستخلص الدروس مسبقاً ولا نحفظ إلا بالإيجابيات. ينبغي أن نعلم بأن عقل التنوير على الرغم من عظمتة يظل محدوداً. أنه ليس مطلقاً كما توهّمنا في فترة من الفترات. من هنا تنتج محاولات نقد الحداثة كما هي سارية حالياً في البيئات الفلسفية الطليعية الأوروبية والأميركية. يخيل إلى أن بعض المثقفين العرب يريدون نقد التراث أو حتى إزالته كلياً دون أن يطرحوا مسألة الرهانات الكبرى المترتبة على مثل هذا العمل. أنا أعتقد أننا نخسر كثيراً إذا

لم نرفق عملية النقد هذه بمجرد فلسفي وجرد لاهوتي أيضاً. بمعنى ينبغي تقديم بديل ذي مصداقية وإلا فإن الناس لن يتخلوا عن الماضي بمثل هذه السهولة. ولكن بما أن الإيديولوجيا التراثية تضغط كثيراً علينا الآن من الناحية السياسية فإن بعض المثقفين نفذ صبرهم ويريدون التخلص منها كلياً وبأقصى سرعة. ولكن هذا مستحيل. ذلك أنك لن تستطيع التخلص من ماضوية التراث أو من رواسته التي تشد إلى الأسفل أو إلى الورا إلاً إذا دخلت في معركة داخلية معه. لا يكفي أن تقول: أنا ضد الماضي وضد التراث لكي يتزاح هذا الماضي من تلقاء نفسه أو لكي يتبخر ذلك التراث! هذا وهم وسراب. يضاف إلى ذلك أن هناك عدة وظائف للتراث وليست كلها سلبية. فهو يقدم أفق الأمل لملايين البشر المحرومين من كل شيء. وبما أنك لا تستطيع أن تنقذهم مادياً فإنه لا يحق لك أن تمنعهم من التعلق بتراثهم لأنه يشكل خشبة الخلاص الوحيدة التي تبقت لهم. هذا شيء لا إنساني. الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون أمل. الأمل هو بعد نفسي أساسي من أبعاد الوجود البشري، يضاف إلى ذلك أن التراث هو الحضن الدافئ والذاكرة الجماعية العميقة ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية، وهذا أعظم احترام يقدم له.

• ولكن فلاسفة عصر التنوير عاشوا في فرنسا القرن الثامن عشر حيث كان الناس بؤساء وفقراء تماماً كما هو الحال عندنا الآن. ومع ذلك فإن هذا لم يمنعهم من نقد التراث والقيام بالتنوير...

- بالطبع، بالطبع. لماذا؟ لأنهم بالضبط قدموا للناس أملاً بديلاً جديداً أكثر مصداقية من الأمل الذي كان يمثلته التراث المسيحي ذاته! هذا الأمل الجديد أو الوليد يتمثل في قول ما يلي: أن العقل قادر بنفسه، وبإمكاناته الخاصة، على تحقيق التقدم للبشرية. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار هنا مفهوم التقدم والدور الكبير الذي لعبه من أجل الإقلاع الحضاري والمادي والفكري في أوروبا. لولا جاذبية هذا

المفهوم لما جشت الطاقات وحصل ما حصل. والواقع أن العقل لم يكذب وعوده في تبيان مقدرته على حل مشاكل الناس وبناء حضارة رائعة على هذه الأرض. ولو أنه أخلف بوعد لا نصرف الناس عنه. وبالتالي فإن البديل الذي قدمته العقلانية الكلاسيكية - عقلانية عصر التنوير - كان ذا مصداقية حقيقية ولم يخيب أمل الناس به. ولهذا السبب انتصر فلاسفة التنوير على رجال الدين المسيحيين وسحبوا البساط من تحت أرجلهم. ولا يزال العلم مستمراً في تقديم المخترعات والمكتشفات حتى يومنا هذا بعد تلك الانطلاق الرائعة.

• بعد أن جرب الغرب عقل التنوير لمدة مئتي سنة أو أكثر، كيف يمكن تجاوزه دون التكرار لمكتسباته؟ وما هو معنى نقد الحداثة بالنسبة لك وتجاوزها إلى ما بعد الحداثة؟

- ينبغي أن نقول: أن العقل على الرغم من كل إنجازاته السابقة لم ينفذ عمله تجاه الدين، ولا تجه مساره الخاص بالذات. بمعنى أن عليه من جديد أن يعيد تقويم مسألة الدين (أو مسألة الروحانيات إذا شئنا) ومسألة الإنجازات التي حققها. بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة سوف أقول ما يلي: من مكتسبات الحداثة التي لا ريب فيها أن العقل مستقل ذاتياً ولا ينبغي أن يخضع لأي شيء آخر يتجاوزه. وقد انتزع استقلاليته هذه بعد صراع هائل وألم مرير. وعندما أقول بأنه مستقل فإني أقصد بأنه وحيد في الساحة، ولا يمكنه بعد الآن أن يتوقع الغوث أو المساعدة من الخارج. فقد قطع حبل السرة مع القوى الفوقية. هذه مسألة محسومة بالنسبة لنا الآن، أقصد بالنسبة لفكر الحداثة. وبالتالي فهو يتحمل مسؤولية هذه الوحدة. وهي مسؤولية ثقيلة ولا يستهان بها. في السابق كان بإمكانه أن يلقي المسؤولية على القوى الغيبية أو الخارجية عليه إذ ما حصل خطأ أو كارثة أو مصيبة. وأما اليوم فإنه وحده المسؤول. صحيح أنه حر لأول مرة، ولكنه مسؤول. وقد دفع مقابل هذه الحرية ثمناً باهظاً. فهو مضطر لأن يكون حذراً أو يقظاً باستمرار لكيلا ينحرف عن مساره الصحيح وينتج اللاعقل أو اللاعقلانية.

أنه مضطر لذلك لئلا ينحرف ويتحول إلى نظام وضعي جاف أو قمعي توتاليتاري. وهكذا ينقلب العقل إلى نقيضه ويصبح أداة قمع وإرهاب بدلاً من أن يكون أداة تحرير. وهذا ما حصل في التاريخ. فقد انحرف العقل الأوروبي في بعض المرات وأدى إلى الكوارث العالمية. هتلر هو أحد منتجات الانحراف الذي لحق بعقل التنوير. هتلر لم يولد في أفغانستان أو الباكستان. هتلر ولد في أكثر البلدان الأوروبية حضارة ورقياً: ألمانيا القرن العشرين. ولكن كارثة هتلر لا تدعوني للتخلي عن عقل التنوير أو التفكير بالعودة إلى الوراء أو رمي نفسي في أحضان الصوفية والانسحاب من العالم. لا. إنها تدعوني فقط لمراجعة تجربة العقلانية الأوروبية لمعرفة متى حصل هذا الانحراف، ولماذا؟ وقل الأمر ذاته عن فضيحة «البقرة المجنونة» التي حصلت مؤخراً. فهي أيضاً دليل على انحراف العقل عن مساره الصحيح. لقد تحول العقل التنويري والإنساني الحر إلى عقل أدواتي، انتهازي، رأسمالي، بارد. إنه «عقل» يهدف إلى الربح والفائدة بأي شكل وبأقصى سرعة ممكنة. ويضرب عرض الحائط بصحة الناس أو بالمصلحة العامة، وهو ذات العقل الذي أدى إلى تلوث البيئة والهواء والطبيعة. هذا الانحراف الخطير الذي لحق بالعقل الغربي هو الذي يتعرض للنقد الشديد على يد مدرسة فرانكفورت وميشال فوكو ويورغين هابرماس وآلان تورين وغيرهم كثيرون. ونقد العقل لا يعني التخلي عن العقل وإنما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأقل أنانية. وهكذا كان في بدايات التنوير. بالطبع فهناك بعض العدميين في الساحة الأوروبية الذين يريدون تدمير العقل كرد فعل على كل ما حصل. ولكن ليس هذا موقفنا.

وما فيما يخص مراجعة موقف الحداثة من الدين فأني أقول ما يلي: ينبغي أن نعلم بأن الأديان الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية، الخ.. تغنيا كثيراً من الناحية الروحية والثقافية، إذا ما عرفنا كيف نستمع إليها أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية. ولا ينبغي رفض كل ما هو ديني بحجة أنه قديم، بال،

عفا عليه الزمن. لا هذا لا يجوز. لأننا عندئذ نبتز أنفسنا ونبتز التاريخ الروحي والثقافي للبشرية. ولذلك فإني أُلح كما تعلم على البعد الروحي في الإسلام، وكذلك على البعد الثقافي والفلسفي. وهو ما تتجاهله عادة الحركات المتطرفة التي لا تفكر إلا بالقوة والخصومة والبعد الأيديولوجي العنيف للدين. لقد شوه الدين باسم الدين كما دمر العقل باسم العقل... ولكن ينبغي أن نعيد الأمور إلى نصابها ونظهر الدين والعقل مما لحق بهما من انحراق أو استخدام مشوه وخاطيء. ربما كان رد الفعل العنيف تجاه الدين مفهوماً في القرن التاسع عشر أو قبله بسبب هيمنة الشحنة القمعية السوداء لللاهوت القرون الوسطى ولكنه الآن لم يعد مفهوماً، على الأقل بالنسبة لأوروبا، لأنها تخلصت كلياً من هذه الشحنة السوداء المرعبة. وبالتالي فيمكن إقامة علاقة جديدة مع الدين، علاقة حرة كلياً وخالية من الإكراهات والقيود. فالتجربة البشرية للآلهي هي في الواقع تجربة المطلق الذي يرتفع بالإنسان نحو لأعلى. وهي تحمل الإنسان على الشعور بالتعالى الذي يحمله في داخله. وهذه عوامل أو بذور إيجابية في الدين ولا ينبغي التخلي عنها على الطريقة الوضعية الاختزالية السائدة في بعض الأوساط الغربية.

● سؤال أخير: كيف نقيم علاقة صحيحة مع الغرب وحضارته، مع الحداثة وما بعد الحداثة؟

- ينبغي أن نقول شيئين: الأول: أن العقل الإسلامي لم يساهم في بلورة الحداثة حتى بداية القرن التاسع عشر. وبالتالي فقد ولدت وتشكلت كلياً خارجه.

الثاني: هذا الوضع يحتم علينا ضرورة العودة إلى الوراثة والتعرف على حداثة العصر الكلاسيكي، أي الحداثة الممتدة منذ القرن السابع عشر - وحتى عام ١٩٥٠ تقريباً. كل الفتوحات العلمية والفلسفية التي حصلت خلال هذه القرون الثلاثة في أوروبا ظلت مجهولة بالنسبة لنا حتى مطلع القرن التاسع عشر. ولا تزال معرفتنا بها ناقصة، ومبعثرة، وأحياناً مشوهة. وبالتالي فينبغي تشكيل معرفة تاريخية

كاملة بها في اللغات الإسلامية الأساسية: كالعربية، والتركية، والإيرانية، السخ... بمعنى آخر فإن المرور بمرحلة الحداثة الكلاسيكية يمثل ضرورة تاريخية. وربما كنا مضطرين لتأسيس مركز بحث علمي ضخم يشبه «بيت الحكمة» الذي أسسه المأمون في القرن الثالث الهجري لنقل الفكر اليوناني. نحن بحاجة إلى الشيء ذاته من أجل نقل الفكر الأوروبي. لا بد للعرب من المرور بهذه المرحلة من أجل ممارسة العقل المستقل لأول مرة في تاريخهم (أقصد العقل المستقل عن مسلمات اللاهوت الديني). ينبغي أن يذوقوا طعم الحرية ومعنى الخروج من القفص: أو من السجن الذاتي للذات (الخروج من الشرنقة)... ومن يقول غير ذلك يكون مخطئاً. ينبغي أن ينتهي العصر الأيديولوجي العربي يوماً ما، لكي يحل محله العصر المعرفي العميق (أي الهادف إلى البحث عن الحقيقة قبل أي اعتبار آخر). لقد مللنا من الضجيج أو العجيج الأيديولوجي... بعد أن نعترف بالضرورة التاريخية للمرور بمرحلة التنوير العربي - الإسلامي يمكننا أن نتقل إلى المرحلة التالية: مرحلة ما بعد الحداثة الكلاسيكية، أقصد يمكننا عندئذ أن نستخلص الدروس والعبر مما حصل خلال القرون الثلاثة الماضية من مسار الحداثة يمكننا أن نغربل هذا المسار نقدياً. وهذا ما يفعله كبار فلاسفة أوروبا وأميركا منذ أكثر من ثلاثين عاماً، لا أستطيع أن أعرض هنا لكل محاور نقد الحداثة، ولكنني سوف أقول ما يلي: ينبغي أن نستخلص الدروس والعبر مما حصل في النصف الثاني من القرن العشرين بشكل خاص. ماذا حصل بالضبط؟

حصل أولاً انهيار التجربة الاستعمارية. وقد تزامن انهيارها مع انهيار الثقة التي علقت على العقل من أجل توليد التقدم البشري بشكل نهائي. هذا الأمل انطفأ بعد كل ما حصل من كوارث. لقد انهار التصور القائل بوجود نزعة إنسانية كونية منتجة عن طريق هذا العقل. وكان ذلك هو الحلم الكبير لعصر التنوير بالطبع ولكنه لم يتحقق. لماذا؟ بسبب أنانية البشر ولأنه ثبت عن طريق التجربة العملية أن هذا العقل محدود على الرغم من عظمتة وليس كونياً. والدليل على محدوديته هو

أنه استبعد من ساحته مختلف الشعوب والثقافات الأخرى غير الأوروبية. فلو كان كونياً، كما زعم أصحابه، لما استبعد الثقافات الأخرى وحاول نهميشها. كان دافعا عن الإنسان في كل مكان وبنفس الدرجة.

٨- ولكن تودوروف يقول بأن روسو ومونتسكيو كاناهما الوحيدان من بين فلاسفة التنوير اللذان يفكران بالجنس البشري ككل، وليس فقط بمصلحة الشعوب الأوروبية.

أركون: لا، لا. هذا ليس صحيحاً. روسو كان يكتب ويفكر ضمن إطار مجتمع أوروبي محدد تماماً. ربما كان يتحدث عن إنسانية الإنسان بشكل عام ولكن على الطريقة الرومانطيقية التي لا تغير في الأمور شيئاً. والدليل على ذلك هو أنه ما أن احتك الأوروبيون بالمسلمين والعرب والأفارقة والهنود... الخ، حتى طبقوا عليهم فوراً ذلك التصور المراتبي الهرمي للإنسان والعالم والثقافات البشرية (بمعنى أن هناك ثقافات دنيا وأجناس عليا...)، ولم يطبقوا مبادئ العقل الكوني الموجودة نظرياً لدى فلاسفة التنوير. ولكنك تعلم أن هناك التنظير وهناك التطبيق وشتان ما بينهما... بل وحتى داخل المجتمعات الأوروبية لم تطبق المساواة على الجميع. ماذا حصل لطبقة العمال في القرن التاسع عشر، وكيف كانوا يعاملون من قبل أرباب العمل؟ كم ساعة عمل مرهقة كانوا يشتغلون في اليوم قبل أن تؤسس النقابات وتدافع عن حقوقهم وتنزعها شيئاً فشيئاً من برائن أرباب العمل، كانوا يعاملون معاملة العبيد. وحتى المرأة أهملوها. هل تعلم متى منحت المرأة حق التصويت في فرنسا؟ على يد ديغول بعد الحرب العالمية الثانية...

وأما فيما يخص بلدان الجنوب أو العالم الثالث فحدث ولا حرج. ينبغي على الغرب أن يغير علاقاته جذرياً معها إذا ما أراد لها التنمية المعقولة فلا تهاجر كلها إليه! فالغرب هو الذي يسيطر على مقدرات العالم: اقتصادياً وتكنولوجياً ومصرفياً وسياسياً. إنه يسيطر عليها الآن أكثر من أي وقت مضى. ولا يمكن أن يستمر

الحال الراهن على ما هو عليه إلى الأبد: ثمانمئة مليون من الشعوب المترفة في أوروبا وأميركا وبقية سكان الكرة الأرضية تزحف نحو المجاعات أو تتخبط في مهاوي البؤس.

هذا احتلال توازن فظيع في بنية العالم. واختلاف التوازن يؤدي عادة إلى الانفجارات والكوارث، وبالتالي فإذا ما أراد العالم المتقدم أن يكون وفيّاً لمبادئ عصر التنوير الأول، فإن عليه أن يطبقها عملياً وليس الاكتفاء بالنص عليها نظرياً. عندئذ يمكننا أن نتوصل إلى فلسفة إنسانية حقيقية محسوسة قابلة للتعميم على شعوب الأرض كافة، وليس فقط إنسانية تجريدية أو نظرية. بالطبع فإن كلامي هذا لا يعني إلقاء كل المسؤولية على الخارج كما يفعل الأيديولوجيون العرب أو الأصوليون الحاليون فهذا ليس موقفي كما تعلم. ذلك إنني أركز على أهمية «النقد الداخلي» وأعتبره نقطة الانطلاق الأساسية. فالواقع أن جرثومة المرض موجودة فينا، في الداخل، وكل من يقول غير ذلك لا يعتد بكلامه. وإذن فشعارنا: الداخل أولاً... ولكن ذلك يمنعنا من رؤية التوازنات الدولية وتأثيراتها، سلبية كانت أم إيجابية، فالتحليل لكي يكون متكاملًا ينبغي أن يشمل كل العوامل المؤثرة من داخلية وخارجية.

محمد أركون يتحدث عن «جاك بيرك» (*)

■ ■ سقط جاك بيرك كما يسقط الفارس النبيل في الميدان، فقد مات وهو ممسكا بقلمه ليخط بيده اللمسات الأخيرة لكتابه الجديد: «حول السيرة الذاتية- قراءة في الحديث النبوي الشريف».

وبرحيل هذا الرجل الكبير يفقد العرب واحدا من أخلص أصدقائهم في أوروبا والغرب، فقد كان عاشقا للحضارة الإسلامية، مفتونا باللغة العربية التي كان يتغني بألفاظها، ويحفظ عن ظهر قلب أشعارها..

■ ■ ماذا يقول المفكر الإسلامي محمد أركون عن جاك بيرك، وما هي أسباب الخلاف الفكري بينهما، وما هو الدور الرائد الذي قام به في ميدان الدراسات العربية والإسلامية؟

• يصمت محمد أركون لحظة يتذكر فيها بدايات صلته بجاك بيرك ثم يسترسل فيقول:

ترجع علاقتي بالراحل جاك بيرك إلى سنوات الخمسينيات عندما طلبت إليه، وكان أستاذا بالكوليدج دي فرانس، أن أسجل تحت إشرافه موضوع أطروحتي لدكتوراه الدولة حول «الممارسة الدينية في القبائل العظمى». كان تلك في عام ١٩٥٨، والحرب الجزائرية مشتعلة، فصعب على أن أذهب إلى منطقة القبائل

(*) د. سعيد اللاوندي.

لعمل دراسة ميدانية من أجل الأطروحة.. وبعد عامين، أقنعني أستاذي بلاشير بأنه من العبث الانتظار لأن الحرب قد تطول، وبالتالي يضيع وقتي، ومن بعده عمري!

فاعتذرت من الأستاذ بيرك الذي عرفت أنه حزن لذلك حزنا شديدا لأنه كان من أشد المهتمين بموضوع القبائل بصفته جزائري المولد أولاً، وبصفته أستاذاً في علم السوسولوجيا بالكوليدج دي فرانس ثانياً.

وأذكر أن اتصالنا بقي وثيقاً ببعضنا البعض، وبقينا نتبادل الآراء وتلتقي في الجامعة أو في الندوات وظللت أتابع أعماله العالمية بشغف وأحضر دروسه في الكوليدج دي فرانس في الستينات.

لكن بعد استقلال الجزائر، ظهرت بوادر خلافات بيني وبينه خصوصاً فيما يتعلق بالاتجاهات الثقافية والأيديولوجية بالجزائر ومصر.. تلك الاتجاهات التي كانت شبه متواطئة في عهد الزعيمين عبد الناصر وبومدين. وكان جاك بيرك يوافق على هذا التواطؤ الأيديولوجي ويقبله، أما أنا فقد رفضت رفضاً قاطعاً، لأنني كنت ألح على ضرورة اعتماد نقد الأسس الثقافية والفكرية للأيديولوجيا العربية آنذاك.

بعبارة أخرى، كان بيرك يؤيد الجانب السياسي الأيديولوجي في جو يتصف بالنزاعات القائمة بين ما كان يسمى بالعالم الحر والعالم السوفيتي الاشتراكي التقدمي.. بينما كنت أرفض هذا الإطار السياسي لألح على التفيد بالإطار الفكري التقدمي، لما كان يجري في المجتمعات العربية بصفة خاصة لأن القومية العربية والثورة الاشتراكية كان لهما صدى كبيراً في المجتمعات العربية انطلاقاً مما كان يقوله، ويخطب به الزعيم جمال عبد الناصر، وكذلك بومدين الذي كان يؤيد فكرة الثورة الجزائرية على أسس الأيديولوجيا الاشتراكية المعروفة والتي تميل إلى الأيديولوجيا السوفيتية في ذلك الوقت.

وهذا الاختلاف في الاتجاه الفكري لم يزل يزداد بيني وبين جاك بيرك، ولكن

يؤد هذا إلى انفصال تام بيننا لأننا كنا نلتقي ونحدث عن هذه الموضوعات دون أن ننتهي إلى نتيجة فكرية حاسمة.

إسهام جاك بيرك

■ ما هو الدور الأساسي الذي لعبه جاك بيرك في مجال الدراسات العربية والإسلامية.. في رأيك؟

- أبرز دور لجاك بيرك تشجيعه للدراسات التي تتعلق بالتاريخ الاجتماعي. فالرجل كان متفتحاً تفتحاً مذهلاً للمناهج الجديدة التي كان يستعملها المؤرخون الفرنسيون الذين ينتمون إلى مدرسة الحوليات. فجاك بيرك كان مدرساً بالمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية، وهي مدرسة شهيرة ومعروفة بوزنها العلمي الراسخ، وكان يكتب في المجلة الشهيرة التي تحمل اسم «حوليات» لصاحبها المؤرخ لوسيان فيتو، وزميله مارك بلوك، وهي مجلة عريقة ولا تزال تصدر حتى اليوم وقد أثرت تأثيراً كبيراً في المدارس التاريخية في أمريكا وسائر الجامعات الأوروبية. وبيرك هو أول من ساهم في تشجيع نزعة الدراسات الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية ولفت نظر المجلة إليها.

ترجمة بيرك للقرآن اقتصرت على الجانب الأدبي

■ وماذا عن ترجمته لمعاني القرآن الكريم؟

- ترجمته للقرآن تكشف عن إعجاب بيرك باللغة العربية وحبه الشديد لها، فهو كان عاشقاً للشعر العربي وأظن أن الدافع الأهم الذي جعله يهتم بترجمة القرآن هو تذوقه للغة العربية، وللشعرية الاستثنائية التي يتصف بها الخطاب القرآني.

وأعرف جيداً أن بيرك كان يتذوق تذوقاً عميقاً للغة والأدب الفرنسي. ولذلك يمكن أن نقول أن الدافع الذي قاد بيرك إلى ترجمة القرآن هو دافع أدبي.

وأشهد أن ترجمته قد اتصفت بهذه النوعية الأدبية لأنه أعطاها صبغة أدبية في اختيار الألفاظ وتراكيب الجمل ليعبر عن الشعرية الخاصة بالخطاب القرآني. وهذه الميزة بما أنها طغت على أسلوبه، فهو لم يعتن الاعتناء اللازم -في نظري- بالجانب التاريخي الفيلولوجي للخطاب القرآني. ولم يعتن كذلك بالجانب الديني أو بالتأنيج الدينية اللاهوتية التي يتضمنها أسلوبه الأدبي في ترجمته، ولذلك يمكن أن نقول أن هذه الترجمة تفيد القارئ من الجانب الأدبي ولكنها تثير قضايا هامة ومشاكل يصعب حلها فيما يتعلق بالجانب اللاهوتي للخطاب القرآني، وكذلك بالنسبة للجانب التاريخي الفيلولوجي.

صدافته مع العرب

■ هل يمكن أن نقول أن العرب بوفاة جاك بيرك فقدوا واحدا من أصدق أصدقائهم المدافعين عن قضاياهم في أوروبا والغرب؟

-نعم، نستطيع أن نقول ذلك بكل أسى وحزن، لأن بيرك كما وصف نفسه رجل الضفتين أو رجل العدوتين، كما أحب أن أقول أنا دائما. فهو لم ينس في حياته وعبر إنتاجه العلمي أنه عاش بالجزائر تحت رعاية أبيه أوجستان بيرك الذي كان من الرجال الذين اعتنوا بدراسة المجتمع الجزائري وساهموا في إدارة الجزائر في العهد الاستعماري، وقد تأثر بيرك بذلك، وأحس بمسؤولية تاريخية كجزائري وفرنسي معا، وكان يلح على انتمائه للبلدين وللثقافتين وللتاريخين وللفكرين. وقد عبر عن هذا الانتماء في جميع ما كتبه خاصة بعد ما انتقل من مرحلته الأولى كحاكم مدني بالمغرب إلى كرسيه بالكوليدج دي فرانس في عام ١٩٥٦.

وهذا الموقف الفكري الأدبي والعلمي له أهمية كبرى في هذه الأيام التي نعيشها، إذ نرى العدوتين تنفصلان وتعاينان من سوء تفاهم ثقافي وتاريخي وسياسي. وكان جاك بيرك من المفكرين القلائل الذين كانوا يدركون خطر هذه المرحلة التاريخية التي نعيشها في أوروبا من جهة والأمم العربية المتممة لحوض

المتوسط من جهة أخرى.

وكان يعبر عن جميع هذه القضايا بثقافته التاريخية والأدبية والفكرية الواسعة وكان من أقدر العلماء في التعبير الصحيح عن الشروط التي يجب أن يتقيد بها ذوو الأمر والمفكرون والأدباء لتأييد اتجاه (جاك بيرك) للتقرب بين العدوتين ولرفض الانفصال السياسي والاقتصادي وقبل كل شيء الثقافي والفكري بين العدوتين.

حضارة البحر المتوسط

■ كان بيرك يرى أنه لا صلاح لمنطقة حوض المتوسط إلا بإحياء مشروع حضارة المتوسط التي يرجع بها إلى زمن معاوية.. ما رأيك؟

- هذا المشروع، لم يؤرخ له بعد كما ينبغي للأسف الشديد، وخاصة من الجهة العربية الإسلامية، لأن هناك نظرية تاريخية مشهورة عبر عنها المؤرخ البلجيكي هنري بيرجين في الثلاثينات في كتابه الشهير «محمد وشارلمان» وأيد فيه أن منطقة البحر المتوسط التي كان الرومان قد وحدوها بإداراتهم وفكرهم وقانونهم وفنهم المعماري والمدني.. وقاموا بجعلها دارا للسلام حتى سميت بكلمة «بحرنا».. حيث كانت جميع الشعوب التي كانت تعيش فيها تشعر بأنها تعيش في دار مشتركة لها هذا كله وحسب هذا المؤرخ قد انفصل وانقطع بعد ظهور الإسلام. فهذا الظهور. وكذلك الفتوحات الإسلامية لعدد من البلدان التي تعيش في هذه المنطقة أدت إلى عداوة ونزاعات وحروب بين الإسلام والإمبراطورية البيزنطية من جهة وبين الإسلام والمسيحية اللاتينية من جهة أخرى.

هذه المنافسة وتلك النزاعات لم تزل تزداد وتؤثر على تاريخ الشعوب في هذه المنطقة منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا.. هذا ما حدث مثلاً عندما جاءت الإمبراطورية العثمانية التي حاولت أن تحيي وتقوي السلطة الإسلامية أو سلطة الإمبراطورية الإسلامية ضد السلطات المسيحية في البحر المتوسط مثل جمهورية

فينيس وجمهورية جان وسائر البلدان الأوربية التي كانت قد بدأت تتطور نحو
السيادة السياسية والاقتصادية في المتوسط وأدى ذلك إلى التاريخ الذي نعرفه
ونعاني منه إلى يومنا هذا، أي صفحة الاستعمار وصفحة النضالات للتحرر من
الاستعمار وما استتبع ذلك من النتائج السياسية والتباعد الثقافي والفكري بين تلك
العدوتين التي لم يزل جاك بيرك يدعو إلى توحيدها واتحادهما.

الأصالة والمعاصرة

■ نظرية الأصالة والمعاصرة.. هي إحدى بنات أفكار جاك بيرك التي يقول أنه استوحاها من أجواء مصر، لكن الآخرين نقلوها عنه وأغمطوا حقها كأول من تحدث عنها.. ما رأيك؟

- كانت لي مناقشات كثيرة مع جاك بيرك حول هذه النقطة، ولقد ذكرت أنني كنت أختلف معه في أشياء كثيرة، منها موقفه السياسي من الدولة الثورية الجزائرية بعد الاستقلال ومن الأيديولوجيا الناصرية ومن القومية العربية والثورة الاشتراكية العربية، لأنه كان يدافع عن الأصالة كما كان يفهمها ويستعملها قادة الأيديولوجيات العربية في البلدان العربية في الستينيات والسبعينيات وكانت الفارقة لأن بيرك لم يضع فكرة الأصالة موضع البحث النقدي عن أسسها الأيديولوجية حتى داخل الفكر الإسلامي والفكر العربي... والسبب هو أنه لم يكن مؤرخاً للفكر الإسلامي، بل كان يعتني بالجوانب الاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية دون أن يشير إلى الأبعاد التاريخية الفكرية للفكر الإسلامي، والأطر الفكرية الخاصة بهذا الفكر والدواعي التاريخية التي أثرت في تطوير الفكر الإسلامي من مرحلته الكلاسيكية حيث سادت التعددية الفكرية والمذهبية ونصيب من الحرية في التفكير والمناظرة بين العلماء.

انتقل الفكر الإسلامي من هذه المرحلة إلى مرحلة تغلب مذهب واحد على سائر المذاهب في كل بلد من البلدان الإسلامية بعد القرن الـ ١٣ وأدى هذا إلى

تضييق الفضاء الفكري في الفكر الإسلامي وخاصة أدى هذا إلى إزالة المدرسة الفلسفية بل المدرسة اللاهوتية أي علم الكلام، كما كان يدافع عنه ويمارسه مفكرو المعتزلة والأشعريون.

هذه الجوانب من تاريخ الفكر الإسلامي لم يعتن بها جاك بيرك حق الاعتناء لأنه ما كان مؤرخاً للفكر الإسلامي وكان يلح دائماً على تخصصه كمؤرخ اجتماعي للمجتمعات العربية المعاصرة.

وهناك جانب آخر يتعلق ببيرك وهو أنه خصص أطروحة دكتوراه الدولة للبنية الاجتماعية الخاصة بالأطلس الأعلى بالمغرب. وهذه الأطروحة مخصصة للمجتمع البربري بالمغرب، وتضمنت دراسة هذا المجتمع. وبعد أطروحته وتعيينه بالكوئيدج دي فرانس انتقل إلى هذه الدراسات الاجتماعية المخصصة للمجتمعات العربية ولم يعد يهتم كباحث بالجانب البربري للمجتمع المغربي وهذا يدل على ميله السياسي إلى الجانب العربي بالمغرب وها هو قد عدل موقفه ليكيفه مع الاتجاه الأيديولوجي الرسمي الغالب في البلدان المغربية بعد استقلالها.

■ أذكر أن بيرك قال لي ذات يوم أنه أول من استخدم كلمة أمة جزائرية.. وأنه كان من أنصار الحركة الوطنية في الجزائر.. ما هو تعليقك؟

- هذا صحيح.. ببيرك كان رجلاً ملتزماً.. لكن من حيث تطور مواقفه العلمية. أقول أن هذا التطور كان مرتبطاً بتطور الأوضاع السياسية بالمغرب، لأنه لم يواصل اهتمامه العلمي بالدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع المغربي.. وكان من حقه أن يواصل هذا الاهتمام ويستثمر خبرته الواسعة بالجانب الأنثروبولوجي البربري حتى يثريه بدرابته الكبيرة بالجانب الثقافي واللغوي لهذا المجتمع.

آخر عمالقة الاستشراق

■ جاك بيرك.. هل هو آخر عمالقة الاستشراق في أوروبا؟

- ينبغي ألا تقول ذلك، لأننا يجب أن نثق في الإنسان.. ولا يمكن أن نقطع بأن الزمن لن يظهر فيه إنسان آخر أو عالم آخر عظيم يبنى فوق بناء جاك بيرك، ويذهب إلى نتائج أبعد وأعمق وأكثر إفادة مما وصل إليه جاك بيرك.

هذه الحقيقة هي من طبيعة التطور العلمي ومواصلة الجهاد والاجتهاد من جيل إلى آخر.

لذلك يكفي أن نقول أن جاك بيرك قد بنى بناء صارما وقد وضع أسسا هامة وعلى الأجيال القادمة أن تستثمر ما وضعه وتذهب إلى أبعد مما ذهب إليه.

■ لكن هناك من يرى أنه الوجه الآخر لماسينيون في القوة والتأسيس؟

- بالفعل كانت شخصية جاك بيرك تذكر في بعض جوانبها بشخصية ماسينيون، فقد كانت له علاقات صادقة جداً ومتحمسة للغاية مع العرب والمسلمين. وهذا ما اشتهر به ماسينيون أيضا مع أن ماسينيون كان له اهتمام كبير بالقيم الدينية بل وبالروحانيات وكانت علاقاته بالعرب والمسلمين مبنية أساسا على إعجابه والتزامه بالقيم الإسلامية الدينية. بينما جاك بيرك كانت علاقاته كما ذكرت مبنية على الفنون الجميلة والتمتع والتذوق بالجانب الأدبي والفني في الحياة العربية إذ لم يكن جاك بيرك من المؤمنين على طريق ماسينيون. وكان يقف موقف المتقبل لجميع ما ينجزه الإنسان إما كإنسان متدين يعتني بالقيم الروحية وإما كإنسان مهتم بالجانب الفكري والأدبي والفني..

هذا هو الفرق بين بيرك وماسينيون، لكن لا بد أن أشير إلى أنني كنت أتابع ما

كان يكتبه بيرك، وكنا نتبادل الاهتمام بتحريك السواكن في الثقافة الأوروبية والعربية. كما أنني أشترك معه في الانتماء إلى الضفتين أو العدوتين.. اقتناعاً منا بأن هاتين العدوتين تؤديان ولا محالة إلى ثقافة جديدة معتمدة على جميع الجوانب الإيجابية للثقافتين اللتين ظهرتتا فيهما.

فقدان المثقف أرضه الحضارية

محمد أركون نموذجاً ! (*)

■ لعل من أهم أسباب تخلفنا في هذا العصر، نحن العرب والمسلمين، إننا نضيع أوقاتنا الثمينة في التناحر حول البديهيات والمسلّمات، ونستطيع بمهارة لا نظير لها أن نقسم أحزاباً وقبائل حول كل شيء، بينما نغيب جميعاً حيث يجد الجدل ويمتنع الهزل واللعب. فالجد شأن الأمم الحية المدركة لسنن التقدم وشروط الحضارة أما نحن فلم ننجح في هذا الامتحان بعد. ومن نماذج هذه الأوضاع الشاذة التي نعاني منها معضلة كبرى تسم الحياة الثقافية والسياسية في المغرب العربي اسمها التعريب. فبعد مرور عقود ثلاثة على استقلال المغرب الأقصى وتونس وموريتانيا والجزائر ما تزال دول المنطقة عاجزة عن اتخاذ قرار واضح ذي مصداقية في الواقع باعتبار اللغة العربية لغة التعليم والإدارة. ومع أنني لست خبيراً بأوضاع التعريب في دول المشرق والخليج العربيين فإنني أحسب أن لنزاعاتنا حول التعريب صداها ورجعها هناك، فالعرب وإن اختلفت سياساتهم فإن مشكلاتهم بقيت قريبة ومتشابهة.

لو أردنا أن نطرح السؤال بالبساطة التالية: لماذا لا يكون شأن العربية في المغرب العربي كما شأن العبرية في إسرائيل التي يدرس فيها الطب والفيزياء والرياضيات وغيرها من العلوم الصحيحة؟ وإذا كانت إسرائيل متقدمة جداً ومتعصبة قومياً ولا يجوز لنا الاحتذاء بها في أمر خير أو شر، فلماذا لا يتعلم طلابنا

(*) محمد الهاشمي الحامدي، كاتب جزائري.

العلوم الحديثة بلغتهم العربية كما يفعل الألبان والبولنديون والهنغار والبورميون والصربون والكوريون؟

هذه البساطة غير مقبولة في المغرب العربي، بل الدول أنها غير مقبولة في العالم العربي، لأن هناك تياراً فكرياً وسياسياً نافذاً يربط حضوره ومستقبله إلى حد كبير بتمشيش اللغة العربية وإبعادها عن مفاتيح العلوم وأجهزة الإدارة. وحينما ننسب «النفوذ» إلى هذا التيار فإننا لا نبالغ في شيء، والدليل أنه نجح فعلاً في تنفيذ خطته وإعاقة كل توجه جاد نحو التعريب.

ويجتمع في هذا التيار متكاملان: العقل المنظر المدبر الذي يخطط للمدى البعيد، والقرار السياسي الحازم الذي يسخر أجهزة الدولة بأساليب مختلفة لمصادرة مشروع التعريب.

الباحث الجزائري، أستاذ السوربون المقيم في باريس الدكتور محمد أركون في مقدمة كتابه. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» (دار الساقى، لندن ما نصه: «إن الضبط الأيديولوجي الصارم على المجتمع من قبل كل أشكال الأنظمة الحاكمة منذ عام ١٩٦٠، بالإضافة إلى التعريب أو التفرس للحياة القويمة قد أدباً إلى تعميم الرقابة الذاتية والإكراهات السيمانتية المعنوية والبلاغية المرتبطة باللغات الإسلامية التي لم تشارك حتى الآن إلا قليلاً في التفكير بمسائل الحداثة الفكرية والعلمنة وحقوق الإنسان ودراسة الظاهرة الدينية، الخ... وقد راح الفكر النقدي يفقد مواقعه كلما راح التعريب يتسع ويكتسح المواقع... فلا حتجاج السياسي للحركات الإسلامية الصاعدة حالياً يستغل إلى أقصى حد كل الدلالات الحافة والمحيط ذات المضمون التبشيري والبنوي والتقليدي للغة العربية ومفرداتها وصياغتها التعبيرية. وأما الفكر النقدي فعلى العكس، يصاب بالشلل من جراء هذه القيم المعنوية والدلالية والبلاغية والتقليدية للغة الوحي. ولهذا السبب أقول أنه ينبغي على الباحث والمثقفين العرب أن يقوموا بالاشتغال البطيء والصعب على

المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من أجل نشر فكر علمي حديث». (ص ١٧).

هذا كلام الخبراء والأكاديميين والمستشارين. أما أفعال الهيئات المسؤولة فمعبرة هي أيضاً. فقد ذكرت وكالات الأنباء أنه بينما كانت الجزائر مشغلة بدفن رئيسها المغدور محمد بوضياف والبحث عن قاتليه، اجتمع المجلس الاستشاري الذي ينوب حالياً عن البرلمان وقرر تجميد قانون تعميم اللغة العربية الذي كان أجزى في آخر دورات المجلس الشعبي الوطني الجزائري قبل انتخابات كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩١، وذلك بدعوى عدم توافر الشروط الضرورية لتطبيقه. والعجيب أن هذا القرار كان هو القرار الأول والوحيد الذي اتخذته المجلس منذ تشكيله. وقد رفع الأمر للرئيس على كافي للتصديق عليه وهو ما لم يتم إلى حد الآن فيما يبدو.

لنعد الآن قليلاً إلى أركون الذي استعانت به المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في صياغة استراتيجيتها الثقافية المستقبلية للعالم العربي. أنه يشعر أن ثمة لبساً في موقفه من التعريب، ولذلك يعلق في الهامش بما يلي:

«الحل كما أراه لا يكمن في التذبذب المستمر بين التعريب من جهة، ثم الفرنسية أو النكلزة (اعتماد الانكليزية) المفرطة والمتطرفة من جهة أخرى. فاللغة القومية (أقصد العربية) ينبغي أن ترفد بشكل متزامن من قبل اللغات الأجنبية. وينبغي أيضاً - وهذا هو المهم - ألا تصبح اللغة القومية أداة لممارسة السلطة».

حسناً هل فهمت المراد؟ ربما أشكلت عليك المصطلحات والعبارات المتخصصة، والسبب أن أركون يكتب أصلاً بالفرنسية، وقد ترجم كتابه المشار إليه تلميذ وفي له اسمه هاشم صالح. وهذا المترجم تكهن مسبقاً بما قد يطرأ من صعوبات في فهم نص المؤلف فأضاف من عنده هذه الفقرة التوضيحية الطويلة نسبياً والتي أرجو أن يكون في إثباتها نفع لقارئ هذا المقال.

يقول هاشم صالح:

«لتوضيح موقف محمد أركون أكثر من هذه النقطة ولكيلا يحصل أي التباس أو سوء فهم نقول ما يلي: لقد أثبتت اللغة العربية في العصر الكلاسيكي مقدرتها على استيعاب الثقافات والفلسفات المتنوعة. وصاحب «الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري» (أي أركون وقد وضعه بالفرنسية) أول من يدرك ذلك. فهو يعرف جيداً قيمة المفكرين العرب الكبار وقيمة الثقافة العربية العالية التي أنتجوها، كالجاحظ والتوحيدي وعموماً كل الأنسين العرب ولكنه يعرف أيضاً أن اللغة العربية قد دخلت مرحلة السكولاستيكية التكرارية بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ونامت طويلاً حتى القرن التاسع عشر. وبالتالي فقد جمدت أساليبها وصياغاتها وتخلفت عن الركب الذي قطعته الأمم الحديثة ولغاتها الحديثة كثيراً (اللغة الفرنسية أو الإنكليزية). وعليها لكي تعيد سابق مجدها أن تقوم بجهود مضاعفة من أجل تدارك ما فات ومواحهة كل تحديات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة...

ففيما يخص الفكر الديني مثلاً لا يمكننا أن نستخدم اللغة العربية دون أن نصطدم بالكثير من المطبات والألغام. وسوف يساء فهمنا كثيراً في كل خطوة نخطوها، بل وتعتبر تحليلاتنا كفراً ما بعده كفر في نظرية أغلبية التقليديين. والسبب هو أن اللغة العربية قد انغلقت على ذاتها في مرحلة الأرثوذكسية طوال فترة طويلة كما قلنا، وبالتالي فكل شيء محرم، ولك شيء مقدس.

هذا في حين أننا نكون نتحدث في مجال الأنثروبولوجيا الدينية عن أشياء دنيوية بحتة... أما اللغة الفرنسية الحديثة فقد نظفت من آثار هذا التقليد والشحنات «الدينية» طيلة ثلاثمئة سنة على يد المفكرين والعلماء المستنيرين. وبالتالي فيمكن استخدامها للتحدث عن مشاكل الدين والمجتمع، والإيمان والإيمان، ومشكلة الله، ومشكلة الأرثوذكسية، وتاريخية العقائد والأنظمة الدينية دون أن يهتم المرء

بالكفر أو مهاجمة المقدسات حتى من قبل الكاثوليكين المؤمنين (أو من قبل البروتستانت). لذا ينبغي علينا، بحسب أركون، توليد مصطلحات وصياغات تعبيرية علمية وعلمانية جديدة في اللغة العربية، قبل أن نتصدى لدراسة الظاهرة الدينية، وإلا فسوف نصطدم دائماً بالمشاكل وسوء الفهم والتفاهم. ولا ريب أن علمنة اللغة العربية جارية الآن ومنذ أكثر من قرن في مجالات الشعر والرواية والمسرح والمقالة الأدبية والنقدية الخ... وهذا ما ييشر بالخير والمستقبل. ولكن لم يوجد حتى الآن أي خطاب في اللغة العربية يتصدى لدراسة الظاهرة الدينية من منطلق حديث». (ص ٢٨ - ٢٩).

هذا إذن حديث الأستاذ حول التعريب وذاك شرح تلميذه. وبإمكاننا أن نستخلص بسهولة أن الدكتور محمد أركون إنما يرفع النزاع حول التعريب إلى مستوى العقيدة والسياسة ويجعل الموقف منه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بفرض العرب في النهضة والتقدم.

إذا اعتمدنا اللغة العربية، بحسب أركون، فإن الأصولية ستتقدم، والعلمانية ستراجع وهنا مجال العقيدة لأن الأصولية في عيون خصومها دين جديد مليء بالتعصب والحقد. وغذا عرّبنا فإن العروبيين سيحكمون وسيهمش العصريون، وهنا مجال السياسة والحكم. كذلك فإن التقليد سيسود الساحة، وسينهزم تيار العلمنة والتحديث، ويفقد العرب بالتالي فرص الدخول إلى الحضارة المعاصرة.

أصبح لدينا إذن شرط جديد - لم يقل به من قبل أحد - لاعتماد العربية في الإدارة ومؤسسات التعليم في دولة عربية، هو علمنة العربية. وهذا مبني على دعوى «أصولية العربية» وهي أيضاً دعوى جديدة لا أصل لها، لكن المهم أنها تؤجل تعريب العلوم والإدارة إلى أجل بعيد، أو في حقيقة الأمر إلى أجل غير مسمى. وفي الأثناء ليس هناك من سبيل متبق أمام المغاربة كي يعرفوا أنفسهم والعالم إلا من خلال اللغة الفرنسية، بينما تؤدي الإنكليزية هذه الوظيفة في

المشرق.

ولسنا نرى داعياً لمجاراة أركون في التفاصيل التي أراد أن يغلف بها دعواه لرد مطلب التعريب. ولكننا نثبت ببساطة أن العربية مثل كل لغات العالم الأخرى قادرة على أن تنقل نصوص المؤمن والزنديق، والمتعصب للدين أو للإلحاد، وأروع المواعظ أو أفصح نصوص الفساد والفجور. وتستطيع بالعربية أن تكون شيوعياً أو قومياً أو ليبرالياً أو عضواً في إحدى الجماعات الإسلامية دون تمييز. ويمكن للشاعر العربي أن ينظم في الزهد أو في الخمر أو في المجون. وهذا القانون ينسحب على العلوم الحديثة، إذ يسع الإنسان العربي أن يبدع فيها بالعربية كما يفعل الياباني بلغته في طوكيو أو الكوري في سيول أو الصيني في بكين. كلهم سواء إذا اجتهدوا.

فإذا عدنا لموضوع التحديث فإن ادعاءات أركون أيضاً بلا أساس. فالشخصيات الرائدة في تيار التحديث العربي المعاصر كلها كتبت بالعربية. ومن هؤلاء الطهطاوي وجبران ونعيمة وطه حسين والعقاد والحكيم وأمثالهم، بل إنهم أشد تأثيراً في الفكر العربي من كل الذين هاجروا واستوطنوا وأرادوا مخاطبة العرب من عل بلغة أجنبية.

وبإمكان المرء هنا أن يستشهد أيضاً بأبحاث العلماء المختصين في أن فرص العالم في الإبداع بلغته أكثر مرات عديدة من فرصة في الإبداع بلغة الأجانب. ولكن التيار الذي يمثله أركون - على رغم تبجحه بأهمية المنهج العلمي - لا يهتم بالحجة إلا قليلاً. إنه يريد تسجيل نقاط سياسية ضد خصوم من بني وطنه يراهم أشد خطراً من الأجانب الذين يتحدث التاريخ عن معاركنا المستمرة معهم.

ما معنى أن يقول أنه لا يجب أن تكون اللغة العربية أداة لممارسة السلطة؟ إذا ترجمنا هذه الجملة إلى مصطلحات الساحة السياسية الجزائرية مثلاً فإنها تعني ألا يحكم البلاد إلا من كان متتمياً إلى ما يسميه الجزائريون «حزب فرنسا» أولئك

القلة من المواطنين الذين لا يحسنون غير الفرنسية وما تزال الغشوة تضرب على قلوبهم وتوهمهم أن الجزائر ستمحى من خارطة العالم إذا عربت الإدارة وبرامج التعليم الجامعي. أما دعاة التعريب فإنهم يجب أن يبقوا بعيدين عن مواقع النفوذ باستمرار، وبخاصة عن وزارات التربية والإعلام.

وفي قوانين الأحزاب المغاربية تفرض السلطات المختصة ألا يسمح بتأسيس أحزاب تدافع عن عروبة المنطقة وعن اللغة العربية. ومنذ عدة أشهر اضطر أديب جزائري تحديثي هو الطاهر وطار إلى أن يستنجد بزملائه المثقفين وبمواطنيه حين اكتشف بنفسه الآن «الغطرسة» الفرنكوفونية ونفوذها في الدوائر العليا المهمة في البلاد. وهناك أكثر من جزائري مثقف وعلماني بالمعنى الأركوني يعترفون أن معركة الفرنكوفونية ضد خصومها قد تكون العامل الأساسي وراء الأزمة الحالية التي تعيشها الجزائر. كما يشهد أكثر من مراقب أن النزاع الذي نشأ في تونس منذ أكثر من عقد من الزمان بين الإسلاميين والحكم غير بعيد عن هذه المشكلة. وهنا تصبح الفرنكوفونية مشروعاً للسيطرة على الحكم في الدول المغاربية والتستر باسم الحداثة لتأييد النزاعات والحروب الأهلية المشتعلة. وقد أشار إلى بعض هذه المعاني كتاب مغاربة تحديثيون وتقديميون ويكتبون بالفرنسية أيضاً أشهرهم الدكتور مهدي المنجرة الذي أصر دائماً على أن الفرنكوفونية ليست إلا غطاء لتمرير وتأييد الهيمنة الفرنسية على سكان منطقة المغرب العربي. (لاحظ الفرق هنا بين كاتبين مغاربة بالفرنسية مهدي المنجرة الذي يقاوم ما يسميه محاولات الهيمنة الثقافية العالمية على العالم العربي ويدعو إلى التعريب والديمقراطية وحقوق الإنسان، ومحمد أركون الذي يدعو إلى علمنة العربية ومنع تدريب التربية الإسلامية في المدارس ويرر ما يلحق أعضاء الحركات الإسلامية من عسف واضطهاد).

أريد فقط أن أقول، ومن موقع الحماسة لمشروع التحديث والتجديد، أن

التعريب ليس مطلقاً ضد التحديث ولا ضد العلوم ولا ضد تطوير علاقات العرب بأوروبا والغرب. وأكثر من ذلك أن دعوى أركون تسيء إلى مشروع التحديث إذ تربط بالفرنجة اللغوية وبتحقير اللغة العربية. نحن فعلاً أحوج الأمم إلى التجديد والتحديث والاجتهاد (ولا أقول العلمنة لأنها أمر آخر غير التحديث) ولكننا لا نستطيع إنجاز ذلك بغير العربية التي تعطي المثقف أرضه الحضارية التي يتحرك فيها وجمهوره الواسع الذي يخاطب ويريد تطوير حاضره ومستقبله.

أما الفرنسيون والغربون فإنهم يخطئون كثيراً هم أيضاً لو استمروا في دعم هذه الأقليات الخائفة الفزعة باعتبارها الممثل الوحيد لمصالحها في العالم العربي.

وأعتقد أن من المتاح للتحديثيين والإسلاميين أن يلتقوا في هذه النقطة. فالتياران يعتقدان بوجوب الرقي باللغة العربية واعتمادها لغة للتفكير والحوار والبحث العلمي ولكليهما مصلحة في كشف الدعاوي الزائفة للكتاب المتطرفين الذين يريدون - بدافع من عقد شخصية وفئوية في الغالب - أن يزيّدوا في تسميم الحياة العربية ونشر الفتنة فيها حول كل شيء: حول الإسلام والعروبة والتاريخ والتحديث واللغة العربية أيضاً.

لا يكفي التعلق بالعربية (*) والمطلوب تشخيص ما حدث !!

■ في الرابع من شهر آب (أغسطس)، نشرت هذه الصفحة مقالاً لمحمد الهاشمي الحامدي انتقد فيه محاولة محمد أركون الفكرية وبعض مواقفه من اللغة والترجمة والتعريب، كما تناول ناقله إلى العربية هاشم صالح. هنا رد من حلقيتين:

اطلعت أخيراً على نقد الأستاذ محمد الهاشمي الحامدي لمحمد أركون من خلال بعض ترجماته إلى العربية. ولا أكتف أني شعرت بالسعادة والفرح نظراً لدفاع هذا الكاتب التونسي المدير العام «لمركز دراسات المستقبل الإسلامي في لندن، عن اللغة العربية. فأنا بحاجة دائماً لسماع أصوات التونسيين والجزائريين والمغاربة وهي تدافع عن اللغة العربية وعن مواقعها في مغربنا الكبير والجميل. ولا أكتف أيضاً أني بحاجة دائماً لمن يطمئنتني على الأمور من هذه الناحية. أقول ذلك وأنا أعتذر كل الاعتذار للإخوة المغاربة عن هذا الكلام الذي قد تنضح منه رائحة الادعاء والوصاية المشرقية. فالكتاب والباحثون والمترجمون المغاربة يغنون اللغة العربية اليوم مثل المشاركة وربما أكثر. وبالتالي لم يعد هناك من داع لنزعة الاستعلاء هذه. وأنا أعرف - بحكم التجربة والاحتكاك - أنهم حساسون جداً من هذه الناحية. فكثيراً ما يتفاخر عليهم المشاركة بنوع من العنجهية بحقائق المغرب بأنهم لا يعرفون العربية أو يتذوقونها أو لا يتقونها جيداً. ربما كان ذلك

(*) د. هاشم صالح.

صحيحاً في فترة ماضية. ولكننا نلاحظ اليوم أن حركة الترجمة والنقاش الفكري، أخذت تتزحزح شيئاً فشيئاً من عواصم المشرق إلى عواصم المغرب. وأنا آخر من يحزنهم ذلك.

قلت أي شعرت بالفرح لغيرة الهاشمي الحامدي على لغتنا العربية، ولكن سوف أكون غير صريح إذا قلت بأني لم أشعر بالحزن والألم بعد تقديمي في قراءة مقالته. ذلك أن هجومه على محمد أركون لا معنى له من هذه الناحية. فهو يكتب بالفرنسية ويحاضر بالفرنسية منذ البداية، والكل يعلم ذلك. بل إن قسماً كبيراً من أبناء جيله من مثقفي المغرب يكتبون بها (أذكر على سبيل المثال هشام جعيط وكتبه الثلاثة: الإسلام وأوروبا، الكوفة، الفتنة الكبرى. كما وأذكر عبد الله العروي على رغم محاولاته الشجاعة أخيراً للتأليف بالعربية...) هذه مشكلة أجيال وظروف تاريخية معينة ومعروفة. يضاف إلى ذلك أن محمد أركون مقيم في فرنسا بشكل دائم ويحاضر في جامعاتها ويشرف على أطروحات الدكتوراه على عكس الكتاب المغاربة المقيمين في الجهة الأخرى من المتوسط والذين لا يزالون يكتبون معظم مؤلفاتهم بالفرنسية، ولكن لا أحد يمسهم أو ينال منهم، أما عندما يتعلق الأمر بمحمد أركون فتلتهب المشاعر والأحاسيس.

إذن هناك سبب آخر للهجوم على أركون، هو مضمون الفكر الذي يقدمه عن الإسلام والفكر الإسلامي منذ أكثر من ثلاثين عاماً. ولكن الحامدي لم يتطرق إلى هذه النقطة بكلمة واحدة. بمعنى أن الشيء الأساسي لدى أركون (أي القراءة النقدية لتاريخ الفكر الإسلامي، ومراجعة المواقع الأساسية لهذا الفكر على ضوء الحداثة الفكرية والمنهجيات الأكثر دقة وصرامة) لا يستحق كلمة واحدة من قبل صديقنا الغيور لقد اختار نقطة الهجوم بشكل خارجي وأيديولوجي، بل ومجاني أيضاً في نهاية المطاف. فمن المعلوم أنه يوجد في كل أمة كتاب يكتبون بلغة أخرى خصوصاً إذا طالت إقامتهم في بلاد الاغتراب. في الواقع أنه لا يضير أمة ما أن يوجد فيها شخص أو شخصان أو عشرون شخصاً يكتبون بلغات أخرى ويقيمون

في الخارج ويدافعون عن أبناء دينهم وأمتهم في وقت هم أحوج ما يكونون فيه لمن يدافع عنهم. إذن هذا الهجوم مقصود ومفتعل وتراد به غايات أخرى تفهم من سياق المقال وخاتمته.

أقول ذلك خصوصاً أن المقطع الذي استشهد به الهاشمي الحامدي للتدليل على صحة اتهاماته يشهد لصالح أركون لا ضده. فأركون يقول في نهاية كلامه بالحرف الواحد: «ولهذا السبب أقول أنه ينبغي على الباحثين والمثقفين العرب أن يقوموا بالاشتغال البطيء والصعب على المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من أجل نشر فكر عربي حديث». هل يمكن لباحث غيور على اللغة العربية أن يعترض على مثل هذا الكلام؟ وهل يمكن أن نستنتج أن الحامدي ضد تطوير اللغة العربية وإغنائها بالمصطلحات والمعارف الجديدة؟ ألا نشعر - نحن الباحثين والمترجمين العرب - بالحاجة الماسة لترجمة المنهجيات والمصطلحات الحديثة ثمن اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية؟ ألا نشعر بأن لغتنا بحاجة إلى ضخ دم جديد في العروق لكي تستطيع مواكبة الحركة المتسارعة للعلم الحديث؟ أليست إحدى المشاكل الفكرية الأساسية التي تعترضنا اليوم هي بالضبط مسألة ترجمة العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية إلى اللغة العربية؟

أكتب هذا الكلام وقد عدت للتو من المغرب بعد أن حضرت ندوة عن «الترجمة ومستقبل الثقافة العربية». وقد كتبت البيان الختامي بخط يدي وأرفقته بالمقترحات والتوصيات بعد أن أخذت آراء الزملاء المشاركين بعين الاعتبار. وكان يحتوي على واحد وعشرين مقترحا ملموسا ومحسوسا. وأرجو أن يتاح للأستاذ الحامدي أن يطلع عليه من خلال الصحف أو بعد نشر أعمال الندوة لكي يعرف من هو الغيور على اللغة العربية ومستقبلها. سوف يعرف أن «تلميذ محمد أركون» الوفي والمخلص لا يقل عنه غيره على هذه اللغة، وأن محمد أركون

شخصياً يتعاون معه يدأ بيد من أجل إيجاد المصطلحات العربية للعلوم الإنسانية الحديثة. بل أنه يشعر بالفرح الكبير لأن فكره مترجم إلى هذه اللغة العريقة، وقد أخذ ينتشر من خلالها لا من خلال غيرها في أرجاء المشرق والمغرب. بل أضيف إلى ذلك قائلاً أني كنت تلقيت - قبل إطلاعي على مقالة الحامدي في «الحياة» - دراسة من أركون مكتوبة بالعربية مباشرة، وبخط كلاسيكي وسلوب كلاسيكي يشبه أسلوب شيوخنا القدماء. وهو يعتذر لي عن نقص المراجع أو بعض الأخطاء التي قد تكون وقعت فيها لأنه كتبها بعيداً عن كتبه ومراجعته في باريس (الرسالة وصلتني من الترويج). ثم يقولون لك بأن أركون لا يعرف العربية! إنه مستشرق لا يعرف حتى أن ينطق بها، ناهيك عن الكتابة والقراءة! وتنتشر الإشاعة وتغطي على الحقيقة، ولكن الحقيقة أكثر عناداً مما نظن. فهي ستلعب رأسها يوماً ما لا محالة.

لا يا أخي، لا يمكن لعالم كبير كمحمد أركون أن يكره هذه اللغة، ولو كرهها لما فرح لا تنشر فكرة فيها، ولما شجع على ترجمته طيلة تلك السنوات كلها. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن لباحث في حجم محمد أركون أن يقول - هكذا في المطلق - أن اللغة العربية عاجزة عن التعبير العلمي أو عن نقل الفكر. فهو عندئذ يناقض نفسه بنفسه. فهذا شيء مصاد لأبسط مبادئ العلم والمعرفة التي يستند إليها. يضاف إلى ذلك أن الجميع يعرف أن هذه النقطة تشكل بالنسبة لي خطأ أحر لا يمكن أن أساوم عليه.

كل ما يمكن أن يقوله هو أن أي لغة بشرية ذات تراث حضاري معين قادرة على التعبير عن شتى أنواع المعارف والعلوم شرط أن يسمح لها قومها بذلك، أي شرط ألا تنقطع طويلاً عن حركة العلم والبحث وألا تسجن في قوالب جامدة تنتمي إلى عصور مضت وانقضت. باختصار: شرط أن يسمح لها بالتنفس وحرية التفكير والتعبير. وكلنا يعلم أن الاجتهاد الفكري الحر قد توقف في لغتنا لقرون طويلة (أي منذ ابن رشد أواخر القرن الثاني عشر وحتى مطلع القرن التاسع عشر ومجئ محمد علي وتشجيعه حركة الترجمة والاتصال بالحضارة من جديد). فالعلة

إذن ليست في اللغة العربية، وإنما هي تعود إلى ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية ابتلينا بها منذ أفول نجم حضارتنا الكلاسيكية وسقوط بغداد على يد المغول، أو حتى قبل هذا السقوط، إذ لا يزال المؤرخون الاختصاصيون حائرين في سبب انهيار الحضارة العربية - الإسلامية مبعداً انطلاقها الرائعة والناجحة في القرون الهجرية الخمسة والستة الأولى. فالبعض يعيد ذلك إلى أسباب اقتصادية أولاً كانهيار البورجوازية التجارية وانحراف الخطوط التجارية عن منطقتنا، والبعض يعيدها إلى أسباب سياسية كضعف الخلافة المركزية في بغداد وتناحرها مع الخلافة الفاطمية في مصر، والبعض يعيدها إلى أسباب فكرية - لاهوتية عندما فرض الخليفة القادر عقيدة القادرية وأباح دم المعتزلة وبعد المذاهب الإسلامية الأخرى وعموماً كل من يقول بعكس العقيدة الرسمية للدولة. ولا تزال ندفع ثمن ذلك القرار السلطوي والمستبد حتى هذه اللحظة، فتاريخ الحزب الواحد المفروض من فوق عريق في تاريخنا. والبعض يعيدها إلى أسباب خارجية وبدء الحملات الصليبية الأولى على المنطقة، الخ.. ولا ريب في أن هذه العوامل مجتمعة لعبت دورها في ضمور الحضارة الكلاسيكية للإسلام. على أية حال هناك فترة جهود يدعوها الاختصاصيون المرحلة السكولاستيكية، أي المدرسانية الاتباعية التي تكفي بتكرار تعاليم المرحلة الأولى من دون أي تطوير أو اجتهاد فكري. وهي مرحلة المذهبية الضيقة المنكفئة على نفسها والتي تدعوها كتب التاريخ المدرسي عصر الانحطاط وظهور مفكر كبير كابن خلدون حتى ضمن هذه الفترة (أي في القرن الرابع عشر الميلادي لا يعتبر نقياً للقاعدة وإنما الاستثناء الذي يؤكدها. هذا يعني أننا توقفنا عن إنتاج الفكر وتطوير الفكر بلغتنا طيلة ستة قرون أو سبعة على الأقل. وشمل هذا التوقف المجالات كافة: اللاهوتية، والعملية البحثية، والفلسفية. وعندما استيقنا بعد هذه الغيوبة الطويلة كلها على وقع جحافل المستعمرين الفاتح كانت حركة العلم سبقتنا أشواطاً بعيدة، وبعد أن كنا أساتذة في مضمار الحضارة أصبحنا تلاميذاً صغاراً. وجاء الاستعمار

كنتيجة لهذا الانحطاط لا كسبب له. فلا أحد يستعمر ك أو يجرؤ على أن يغزوك في عقر دارك إلا إذا كنت ضعيفاً، نائماً، متهاكماً. وطيلة تلك الفترة كلها نامت لغتنا العربية عن التاريخ ونام فكرنا ونامت حياتنا. فبعد أن كانت العربية لغة تأسيس واجتهاد وتأصيل على يد الأئمة المجتهدين كالشافعي وأبي حنيفة وجعفر الصادق وانهاء بالغزالي، وبعد أن كانت لغة فقه وتشريع وعلم كلام ومناظرات لاهوتية جريئة جداً في وقتها إذا ما قسناها بالوضع الراهن للفكر الإسلامي، وبعد أن كانت لغة علم فلك وطب وبصريات ومنطق وفلسفة، أصبحت لغة زوايا وطرق صوفية جف فيها نبض الحياة ونامت على إيقاع القرون الرتيبة. لقد اكتفى الفكر الإسلامي عندئذ باجتراح التعاليم التي أنتجها عصر التأسيس بعد تقليصها واختزالها إلى أبعد حد. بل وصل الأمر بالفكر التقليدي الموروث - أي الذي يسيطر علينا اليوم - إلى حد أنه نسى الفتوحات الكبرى للفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي، وانقطع في الوقت ذاته عن فتوحات الحداثة الفكرية التي أخذت تتوالى في الغرب منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. وهكذا رحنا نشهد قطيعتين سلبيتين لا قطيعة واحدة، قطيعة مع الماضي المبدع وقطيعة مع الحاضر، قطيعة مع الذات وقطيعة مع الآخر. وكان أن خرجنا من ساحة التاريخ.

لذلك أقول، وأكرر هنا ما قلته في ندوة المغرب، أن التحدي المطروح علينا الآن كبير، بل يكاد «يقصم الظهر» من هول ضخامته. فالقارئ العربي أو الطالب الجامعي عندما يريد أن يستشير كتاباً في علم التاريخ الحديث ومناهجه، أو علم الاجتماع، أو اللسانيات، أو تاريخ الأديان، أو علم النفس والتحليل النفسي، أو الفلسفة الكلاسيكية والحديثة، أو حتى في علم الدين واللاهوت، لا يجد خيارات كثيرة أمامه. وفي بعض الأحيان لا يجد كتاباً واحداً موثقاً في لغتنا العربية. وعندئذ يلجأ بحكم الضرورة إلى اللغتين الفرنسية والانكليزية وإذا ما استمر الوضع على هذا النحو استغنى عن لغته كلياً في الدراسات العليا. فهل يعني ذلك أننا ضد اللغة العربية إذ نقرر هذا الكلام ونطلق إشارة الخطر والإنذار؟ إذا كان الأمر كذلك فإن

هذا يعني أن المفكرين النقيدين في الأمم كلها كانوا ضد أممهم أو خونة لها؟! أرجو ألا يكون الحامدي ممن يفكرون على هذا النحو، فعندئذ ستكون الأمور كارثة ومصيبة. في الواقع أن الأيديولوجيين والمحافظين هم الذين يقضون على اللغة العربية عن طريق خنقها ومنعها من الانفتاح المعقول على العلوم الجديدة بحجة أنها علوم دخيلة، أجنبية، غزو فكري، الخ... وإذا ما استمرت سيطرتهم على الساحتين الإسلامية والعربية فإن الفكر العربي - الإسلامي سوف يصبح في خطر ما حق. ويمكن أن أقول الشيء نفسه عن العلوم الدقيقة، أو ما يدعونه في تونس «العلوم الصحيحة» فالوضع هنا أيضاً خطير. ولكي أقنع الأستاذ بصحة ما أقول سوف أروي له الحكاية الشخصية التالية: في عام ١٩٦٩ كنت طالباً في كلية الطب في جامعة حلب شمال سورية. وكانت تدرس الطب باللغة الإنكليزية على عكس جامعة دمشق المشهورة بتدريسه بالعربية منذ أكثر من أربعين عاماً، ويقال أنها الوحيدة في ذلك العالم العربي. ويبدو أن هجمات مكثفة شنت على كليتنا في حلب، ولذلك جمعنا العميد يوماً ما لأمر مهم، وألقى علينا خطبة طويلة دافع فيها عن تعليم الطب باللغة الإنكليزية راداً على هجمات دمشق وانتقاداتها، وقال ما معناه: «إننا مضطرون للتعليم بالإنكليزية لأن معظم مراجعكم في علم الفيزيولوجيا (وظائف الأعضاء) أو التشريح أو غيرهما مكتوبة بالإنكليزية. والمراجع العربية محدودة ولا تكفي. ولكن نرجو أن تكون هذه مرحلة مؤقتة».

ثم اضطرت حلب في السنوات التالية إلى تغيير موقفها واعتماد العربية. هذه تجربة حصلت لي شخصياً، وهي ذات دلالة وعبرة. وهي لم تحصل في إحدى دول المغرب الذي تسيطر عليه الفرنسية لأسباب تاريخية، وإنما حصلت في سورية، «قلب العروبة النابض» كما يقال. فما بالك بالدول الأخرى؟ نعم إن التحدي كبير ولا أجد له علاجاً إلا بالانخراط في مشروع شمولي للترجمة كما قلنا في ندوة المغرب المذكورة آنفاً. لقد جاء في البيان الختامي بالحرف الواحد:

«وتبين لنا من خلال الندوة ومناقشتها أنه لا يمكن التوصل إلى لغة عربية حديثة قادرة على مواجهة التحديات إلا بعد المرور بمرحلة الترجمة بالمعنى الاستراتيجي الذي أشرنا إليه. فلغة ما بعد الترجمة لن تكون هي لغة ما قبل الترجمة. وهذا ما حصل للغتنا العربية في المرحلة الزاهرة من تاريخ الحضارة العربية – الإسلامية. فالقرار الاستراتيجي الذي اتخذه المأمون بتأسيس «بيت الحكمة» وإعطاء دفعة جديدة للترجمة ترتبت عليه نتائج خطيرة لم تكن في الحسبان.

فبعد أن كانت اللغة العربية لغة شعر وأدب وعلوم نقلية أو دينية أصيلة، أصبحت أيضاً لغة علوم محضة وفلسفة ومنطق وعقلانية جديدة. وأثبتت لغتنا أنها قادرة على استيعاب العلوم الرياضية والفلكية والطبية والفيزيائية والميتافيزيقية والفلسفية كافة. نقول ذلك في وقت تظهر حملات التشكيك بقدرة هذه اللغة التاريخية العظيمة على استيعاب العلوم الحديثة وبخاصة العلوم الدقيقة والأبستمولوجية (المعرفية). بل يصل الأمر في بعض الأحيان إلى التشكيك بمقدرتها على استيعاب العلوم الإنسانية الحديثة. إن هذه الحملات التشكيكية تجرحنا في العمق وتطرح علينا التحدي».

لذلك أقول أن التعلق العاطفي باللغة العربية لا يكفي على رغم أهميته، وإنما ينبغي تشخيص الوضع بشكل دقيق ومعرفة سبب غزوها في عقر دارها والانتقال فوراً إلى وضع الحلول العملية المحسوسة لتقويتها وتحديثها. فهذه هي الطريقة الوحيدة لجعلها قادرة على مواجهة التحديات والأخطار المحدقة.

■ بعد أن تناولت مسألة التعلق العاطفي باللغة العربية وضرورة تشخيص ودراسة أسباب تراجعها، هنا الحلقة الثانية من المساجلة مع محمد الهاشمي الحامدي وما كتبه في هذه الصفحة عن محمد أركون ومحاولته الفكرية.

أصل إلى فكرة أصولية اللغة العربية وعلمتها، وهي الفكرة المحورية الثانية التي بنى عليها الأستاذ الهاشمي مقالته الهجومية. هنا ينبغي أن نتوقف قليلاً، ولو

استطعنا لتوقفنا طويلاً. في الواقع أننا نتغلغل هنا أكثر فأكثر في صلب الموضوع. واعتقد أن مشكلة الحامدي والقوى المحافظة والأيدولوجية كلها مع محمد أركون تكمن هنا. فهم يعتقدون أننا قادرون على تحقيق التقدم أو الخروج من المأزق أو التغلب على التحديات الخارجية والداخلية من دون أن نغير شيئاً في أفكارنا أو لغتنا أو عاداتنا الموروثة ويبدو أنهم قد نسوا الآية القائلة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. ذلك أن مسألة المضمون الفكري للغة العربية هو الذي يقلق قوى اليمين المحافظ والأيدولوجي في الساحتين العربية والإسلامية معاً. فإذا صح أن لغة ما بعد الترجمة لن تكون لغة ما قبل الترجمة، فإن فكر ما بعد الترجمة لن يكون هو الآخر فكر ما قبلها، وإذا تغير المضمون تغير الشكل والعكس بالعكس. لأوضح كلامي أكثر: هناك جدلية قائمة بين اللغة والفكر، ولا يمكن تغيير أحدهما دون أن ينعكس ذلك على الآخر. فاللغة الفرنسية في ما بعد عصر التنوير والثورة الفرنسية والحدثة غير اللغة الفرنسية في العصور الوسطى. وعلمنة اللغة الفرنسية لا تعني القضاء على الدين المسيحي في فرنسا، أو منع ممارسة الشعائر والطقوس أو فرض اللغة الفلسفية على الصلوات والعبادات! لا. لغة الصلوات والعبادات تبقى هي هي بكل صياغاتها ومعجمها اللغوي (هذا مع العلم أن تغيير لغة العبادات من اللاتينية إلى الفرنسية العادية! اعتبر كفراً وهرطقة في البداية ولم يُقبل بسهولة، وإنما بعد مرور زمن طويل. بل ولا تزال شريحة ضيقة من اليمين الكاثوليكي المتطرف على رأسها الكاردينال لوفيفر ترفض الصلاة بغير اللاتينية وتعتبر مقررات الفاتيكان الثاني بمثابة بدعة ما بعدها بدعة. وترفض عموماً «التنازلات» كلها التي قدمتها الكنيسة للحدثة والعصر). المقصود بعلمنة اللغة أو بتحديث اللغة إذا شئنا تحرير اللغة من القيود التي تحول بينها وبين التفكير بكل شؤون المجتمع بما فيها الشؤون اللاهوتية والدينية. بمعنى أنه يحق للعالم العربي أو المسلم أن يتحدث في شؤون الإلهيات (أي الثيولوجيا أو اللاهوت عند المسيحيين) وعلم الكلام

وتفسير القرآن وبدايات الإسلام والصراع بين الفرق والتشكل التاريخي لها ولعقائدها دون أن يتهم في كل مرة بالإلحاد أو بالزندقة أو بالخروج عن الخط الصحيح والمستقيم (الأرثوذكسية). يحق له أن يستخدم لغة عالم التاريخ والاجتماع والألسنيات ويطبقها على فترات التاريخ الإسلامي كلها ويضيئها من الداخل بشكل لم يسبق له مثيل من قبل دون أن يقع في الوضعية أو الاختزالية. بل يمكنه أن يكون مؤمناً بأوسع معاني الكلمة وأعمقها، كما هي عليه الحال فيما يخص الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (مؤمن بروتستانت) ثم يستخدم لغة علمية دقيقة في التحدث عن شؤون الإيمان والوحي والإلهيات، ناهيك عن تطور العقائد المسيحية وتحولاتها عبر العصور. ويكفي أن نلقي نظرة على المعاهد الكاثوليكية أو البروتستانتية الموجودة في فرنسا وألمانيا لكي نعرف كيف يدرسون علم اللاهوت والتاريخ العقائدي والفكري للمسيحية. إنهم لم يعودوا قادرين على استخدام لغة العصور الوسطى نفسها المشحونة بالتقديس وآيات السر والمعجزات الخارقة للعادة، لأن هذه اللغة الثيولوجية فقدت مصداقيتها ليس فقط في نظر الفرنسي «العلماني» وإنما في نظر المؤمن العادي أيضاً. بل إن علماء اللاهوت في الكليات المذكورة أصبحوا يستخدمون أحدث مناهج التأويل المطبقة على دراسة النصوص في مجال النقد الأدبي والفلسفة. هكذا وجدناهم مثلاً يستخدمون المناهج البنيوية أو حتى مناهج التحليل النفسي في دراسة الأناجيل!

وعلى أية حال فإنهم جميعاً مضطرون لمراعات قواعد المنهج التاريخي عندما يتحدثون عن نشوء المسيحية، أو تشكل الكتابات المقدسة، أو تشكل العقائد الأرثوذكسية للكاثوليك والبروتستانت ولم يعودوا يستطيعون الاكتفاء بترداد تلك الصورة المثالية الأسطورية عن تاريخ المسيحية ورجالاتها وصراعاتها وانشقاقاتها لأنها مناقضة لأبسط الحقائق التاريخية. بل إن تفسير النصوص المقدسة (أي التوراة والأناجيل) أصبح ممنوعاً على الطريقة التقليدية الموروثة لأن النقد

التاريخي للنصوص لم يعد يسمح بذلك. وهكذا وصلوا إلى مرحلة «الإيمان من خلال التعقل والتعقل من خلال الإيمان».

لماذا حصل ذلك كله؟ لأن تطور العقل العلمي وتنامي الوعي التاريخي في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وبخاصة منذ القرن الثامن عشر، قد أجبر المسيحية على تغيير لغتها وجعلها أكثر علمية وتاريخية لكي تحافظ على مصداقيتها في نظر المؤمنين المحاطين بالثقافة الحديثة من الجهات كلها. حتى الإيمان أصبح بحاجة إلى لغة جديدة تكون في مستوى العصر وحداثته ودرجة تطوره. وهكذا تمايزت اللغة الجديدة عن اللغة التقليدية الموروثة التي أصبحت محصورة بالفتنات المتمزجة التي ترفض كل تفاعل مع العصر وحداثته. إذن هناك علاقة بين تطور المجتمع وبين تطور اللاهوت ولغة الإيمان والعقيدة. ولا توجد فتاوى لاهوتية أبدية أو أزلية لسبب بسيط هو أن فتاوى العصور الوسطى التي لا تزال تهيمن علينا حتى اليوم مرتبطة بحاجيات زمنها وصراعاته التي يمكن كشفها تاريخياً. والآن لنلق نظرة على الجهة الإسلامية، ماذا حصل فيها؟

لقد حصل فيها -حسب أركون- توقف لعلم اللاهوت (أو الكلام أو الاجتهاد الفقهي وإطلاق الفتاوى الشرعية) منذ لحظة ابن رشد فهو لم يكن فيلسوفاً فقط وإنما قضى القضية في قرطبة. وأما محاولات محمد عبده في بدايات هذا القرن فهي تبدو خجولة جداً قياساً إلى إنجازات فيلسوفنا الكبير. صحيح أنها ذات فائدة عملية ولكنها تبقى محدودة الأثر نظراً لحجم الحاجيات المتراكمة منذ عصور وعصور. ذلك أن فشل ابن رشد في الساحة الإسلامية أدى إلى توقف الاجتهاد الفكري واللاهوتي طيلة فترة مديدة. وعندما استيقنا على الحداثة الفكرية والمادية في بداية هذا العصر وانغمسنا فيها بحكم الضرورة، أصبحنا نجد أنفسنا في واد، ولغتنا الدينية والفقهية في واد آخر. بل ووصل الأمر بعضهم إلى حد هجران المجتمع والعيش في الصحراء بعيداً عنه لأن يعيش «حالة الجاهلية»! أصبح

المجتمع كله كافرأ إلا فئة قليلة محدودة.

ولا ينبغي علينا أن نتسرع وندين هذا الموقف بتهمة «الرجعية» و «التخلف» و «التعصب»، الخ... فهو يعبر عن أزمة عميقة للوعي الإسلامي المعاصر. فالعلاقات الحديثة كلها تبدو خطأ ما بعده خطأ وشرأ ما بعده شر في نظر اللاهوت القديم الذي توقف. وبالتالي فكل شيء مدان وكل شيء حرام.

لذلك يقول محمد أركون أن اللغة اللاهوتية القديمة التي لا تزال مهيمنة على كليات الشريعة والمعاهد الدينية وعموم المنشورات التقليدية في شتى أنحاء العالم الإسلامي أصبحت تجد نفسها في مواجهة مباشرة مع العصر وحداثته. فالهوة شاسعة بينها وبين العصر. وعلى رغم عراقتها التاريخية وتعلقنا الشديد بها لأنها تمثل «قدس أقداسنا»، إلا أننا مضطرون عاجلاً أو آجلاً إلى مراجعتها، بل إلى إحداث القطيعة التدريجية معها (قطيعة صعبة، مريرة، تكاد تنقطع لها نياط القلوب). من هنا سر الاختلاجات الهائلة الجارية حالياً في شتى أنحاء العالم العربي والإسلامي. وهذا لا يعني القطيعة لا مع الإيمان ولا مع الإسلام، وإنما مع لغة قروسطية محددة تماماً. فالقطيعة أصبحت محتوية إذا ما أردنا أن نجد طريقة للتصالح مع الذات التاريخية ومع العصر وتحاشي انفصام الشخصية المرعب. هكذا يبدو أننا اقتربنا أكثر فأكثر من نقطة الخيار والحسم.

ما الذي يفعله محمد أركون في نهاية المطاف؟ إنه يقوم بمراجعة كاملة وجذرية لتاريخ الفكر الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم. تهدف هذه المراجعة أساساً إلى مساعدة المسلم على تنمية وعيه التاريخي أو حسّه التاريخي لكي يواجه العالم الحديث وتحدياته بشكل أقوى وأفضل. لكن تنمية الحس التاريخي الضامر في صفوفنا بسبب النوم على التاريخ أو الخروج من ساحته لفترة طويلة، لا يمكن أن تتم إلا بعد تفكيك الوعي الأسطوري المهيمن على عقولنا. هذا يعني أن الإضاءة المنهجية والمعرفية التي يلقها محمد أركون على مختلف فترات التراث قد تؤدي

- مرحلياً - إلى زعزعة الوعي الأسطوري العذب الذي نرتاح إليه وننام عليه. من هنا سر ردود الفعل السلبية، وأحياناً الهائجة» على فكرة من جهة القوى المحافظة والتقليدية. فهي لا تستطيع أن تفهم كيف يمكن أن توجد صورة أخرى عن التراث غير الصورة التي تربت عليها واعتادت عليها. يضاف إلى ذلك أن مصالحها وامتيازاتها مرتبطة باستمرار تلك الصورة أي باستمرار المشروعية التقليدية التي أصبحت تجد نفسها في صدام مكشوف مع المشروعية الحديثة والقوى الجديدة المناهضة التي تتبناها. أن إحلال الصورة التاريخية (أي الحقيقة الواقعية) محل الصورة اللاتاريخية (أو الإيديولوجية - الأسطورية) لن يتم إلا بعد المرور بعملية جراحية كبرى ومؤلمة. بالطبع أن أركون كأستاذ ماهر وكتربوي حقيقي (يعرف ذلك من يحضر دروسه) يحاول أن يمرر هذه العملية بأقل ما يمكن من العذاب. ولكن الألم وارد والتمزق حاصل لا ريب. أنها عملية مخاض، عملية ولادة ترافقها الاختلاجات والآلام المرافقة لأي عملية ولادة.

ولا يمكن للوعي الإسلامي أن ينجو من عملية المرور هذه، كما أنه ما كان ممكناً للوعي المسيحي التقليدي في الغرب أن ينجو منها منذ القرن السادس عشر. فنحن نعلم حجم الخضات الهائجة التي حصلت بينه وبين الوعي العلمي والتاريخي الصاعد في أوروبا بدءاً من تلك الفترة. إنه لم يسلم مواقعه بسهولة، بل اضطر إلى خوض معارك عنيفة ودامية تمتلئ بذكرها صفحات التاريخ الأوروبي (معركة لوثر والإصلاح الديني، معركة عصر التنوير والفلاسفة، معركة القرن التاسع عشر وتطبيق النقد التاريخي على النصوص المقدسة، اندلاع «الأزمة الحداثية» في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، إدانة الحداثة والعصر من قبل البابا بيوس العاشر، القرارات اللاهوتية المهمة التي اتخذها مجمع الفاتيكان الثاني ١٩٦٢ - ١٩٦٥ من أجل إقامة التلازم بين الإيمان المسيحي أو اللاهوت المسيحي والعصر..). كل هذا لا يشير إليه الحامدي بكلمة واحدة.

وكل هذا لا يهم التقليديين ولا يعرفونه ولا يريدون أن يعرفوه. أنه «يخص الغرب» فقط بحسب زعمهم. هذا مع العلم أن المعركة سوف تخاض هنا، على هذه الأرضية بالذات: أقصد الأرضية اللاهوتية. إن تقديم صورة تاريخية عن كيفية تشكل الشريعة في القرنين الأول والثاني للهجرة، أو عن كيفية تشكل كتب الحديث وتمايز المذاهب الإسلامية الأساسية عن بعضها وصراعاتها، أو عن بدايات التفسير القرآني، أو عن جيل الصحابة والتابعين.

أن تقديم صورة تاريخية عن ذلك سوف يزلزل أركان الوعي التقليدي. ولكنه سوف يشكل أكبر عملية تجديد وتحرير داخلية للوعي الإسلامي: أقصد تحرير الروح العربية - الإسلامية من عقالها. هنا تكمن الصحوة الإسلامية بالفعل: إنها صحوة الوعي الإسلامي على ذاته، واستملاكه لمقومات تاريخه، ووعيه بتاريخيته. هكذا تبدو الصحوة كمن يستفيق من نوم عميق وطويل، فيفاجأ بالأشياء ويتعرف عليها وكأنه يراها للمرة الأولى. لكن ما أصعب الصحوة بعد نوم طويل!....

وهنا بالضبط يمكن لفكر محمد أركون أن يتدخل لكي يساعدنا على خوض المعركة ببصيرة أكبر وعذابات أقل. فنظراً لاطلاعه العميق على التجربتين العربية الإسلامية/ والمسيحية الغربية معاً، ونظراً لحسه التاريخي العالي المستوى ومقدرته على استخدام أحدث المنهجيات والمصطلحات دون تعسف أو اعتبار فإنه يستطيع أن يطرح مسألة الإسلام والحداثة من أوسع أبوابها، إنه يستطيع أن يطرحها من دون أن يقع في تطرف هذه الجهة أو تلك: قصدت الجهة الوضعية الاختزالية، والجهة المحافظة أو اليمينية التقليدية. ولكن مشكلة أركون مشكلة كبيرة حقاً: فهو من جهة يثير عليه غضب الماديين أو العلمانيين الذين يحسبون أنهم تجاوزوا كل شيء من دون أن يتجاوزوا شيئاً والذين يجهلون التجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف. وهو من جهة أخرى يثير عليه حفيظة القوى اليمينية والأيدولوجية التي ترى في فكره خطراً يهدد مواقفه الموروثة وامتيازاتها. وأذكر

أنه أثناء اندلاع قضية رشدي كان الموقف الذي اتخذه أركون في الدفاع عن نبي الإسلام جلب عليه غضب الجهة الأولى واستنكارها. بل واتصل بي أكثر من واحد لكي يعبروا عن استيائهم من موقفه المضاد «لحرية التعبير والتفكير والتقدم...».

وثار عليه مفكرو الغرب من مستشرقين وغير مستشرقين واهتموه بأنه إسلامي مقنع، أو أصولي مضاد للعلمانية وحقوق الإنسان!... وعاش الرجل أزمة حقيقية، ولكنه واجه الأمور بصبر ورباطة جأش. ثم ثارت عليه الجهة الأخرى - جهة المحافظين والأيديولوجيين - واهتموه بشتى النعوت كما يفعل الأستاذ الهاشمي هنا، لكنه ليس الوحيد (خارج عن الإسلام، مدمر للتراث، ملحد، علماني خطير، الخ...). فماذا يفعل هذا الفكر أو هذا المفكر؟ هل يرضى هذه الجهة أو تلك أم يرضي ما يعتقد أنه الحقيقة؟

بحسب معرفتي به منذ سنوات طويلة، ونظراً لأن علاقة الصديق القائمة بيننا لم تخب مرة واحدة طيلة تلك السنوات كلها، فإني أعتقد أن عزمته لن تلين مهما تكن الهجمات قوية ومكثفة. إنه مؤمن بما يفعل، ويعتقد أن فيه الخير كل الخير لجماهير المسلمين والعرب. وناقل هذا الفكر إلى اللغة العربية - أي «تلميذه الوفي والمخلص» - يعتقد الشيء نفسه.

لقد دوّخنا هذا الباحث المصر على تطبيق المنهجيات الغربية على الإسلام...

إسلام محمد أركون في بحر من المصطلحات (*)

إن أمراً ما قد اعتراني حينما بلغ الصفحات الأخيرة من كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»^(١)، للدكتور محمد أركون، لا أرغب في وصفه، ولا أسمح بتخطيه. وهو، على كل، يشبه الحزن المبالغت أو الألم النفسي أو الشعور بالعزلة، بل فيه من هذا وذاك وذلك، وليس فيه ما ينعش الطرف إلا القليل.

ماذا يريد الدكتور محمد أركون سوى أنه استدرجنا إلى بحر من المصطلحات ليس له آخر؟

لقد دوّخنا هذا الباحث المصر على تطبيق المنهجيات الغربية الحديثة، التي ظهرت بعد ١٩٥٠، على الإسلام، فلا عرفنا أين صرنا ولا أين كنا. ومن المقدمة: «كيف ندرس الفكر الإسلامي» إلى الخاتمة: «قوة الظاهرة القرآنية»، والغموض يلف الكتاب تحت جناحيه، مثلما يلتف الصقر على الصيد. أما وإن بدا لك بعض الوضوح والتبسيط، فحيث يكون للشرق حضور ولو حيي خجول!

وفي برجه العاجي ظل الدكتور محمد أركون يضرب رأس التاريخ الإسلامي،

(١) تعني كلمة التاريخية (L'historicité) دراسة التغير من خلال الزمن، أي التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات.

(*) ٣٠٠ صفحة من القياس الكبير، ترجمة الدكتور هاشم صالح، طبعة ١٩٨٦، منشورات مركز

الإنماء القومي - بيروت.

(**) مصطفى جحا، (كاتب مغربي).

ولكن بقضيب من السكر متعدد الألوان، ولما تعب استلقى على ظهره قائلاً: «نعم هناك قوة ما تعبر التاريخ والقرون، إنها هنا موجودة. دون أن نستطيع رصد مكانها الدقيق في مكان محدد من القرآن أو من كلام المسيح. كانت هذه القوة قد اتخذت لها شكلاً في القرن السابع الميلادي، وفي اللغة العربية. كيف حصل ذلك؟ هذا هو السؤال الكبير، كيف أمكن هذه القوة أن تنتج هذه الظاهرة المدهشة: القرآن، التي انفجرت هنا وليس في مكان آخر، هنا في الجزيرة العربية وباللغة العربية؟ (...) هذا هو السؤال الذي ينتظر الجواب»^(١).

ماذا فعلت بالمنهجيات الغربية إذاً؟ أين تركت التحليل التفكيكي والنقد الأبستمولوجي، وكل أدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية؟^(٢).

أترانا بحاجة إلى هذه «الغارة الثقافية» الوهمية، التي لم ينجم عنها غير الهدير والقرقرة؟!

في الشرق ولد الإسلام. وفي الشرق أيضاً وُلد التاريخ، الذي تطالب به وتتوقعه. .

ليتك سألت بيروت الحرب والموت والضائقة الاقتصادية عن هذا «المولود الجديد»!

ونحن إذ نسوق، هنا، هذه الملاحظات أركون ولو مستفسرٌ عن ذلك «اللبناني» المغموّر والمقهوّر والممنوع والمظلوم، وحينئذ يأتيه الخبر إن لم يكن منا، فمن

(١) ص ٢٩٩ / ٣٠٠.

(٢) يقول الدكتور هاشم صالح: «(أن) إحدى أهم ميزات فكر محمد أركون وهي بالتأكيد سبب نجاح منهجيته (...) (هي) أنه لا يطبق مصطلحات وأدوات العلوم الإنسانية الاجتماعية على الظاهرة الإسلامية من فوق أو من الخارج. بل إنه يتحاشى ذلك دائماً. أنه يقول بشئ معاكس تماماً: ذلك أنه يتخذ الظاهرة الإسلامية «كمثال» لامتحان مدى فعالية هذه المصطلحات والأدوات أو عدم فعاليتها ولماذا» (؟) (انظر الحاشية (*) ص ١١٨).

سوانا.

المهم أن سؤالك، أيها الباحث العالم، ما عاد مثلما قلت: «ينتظر الجواب»، بل هو صار الجواب المؤلم والحارق، وربما المخيب أيضاً. أين يوجد أصعب من كلمة حق تقال في زمن لا حرية فيه إلا للموت الجماعي والقمع والعنف والإرهاب؟

يعز عليّ أن أبدأ قراءة هذا الكتاب النفيس بهذا الأسلوب «الفج» و«الثقيل». ولكنني ما تعودت أن أعقل لساني في حق أو ضحه، أو باطل أدحضه أو نعمة أشكرها أو حكمة أظهرها. ولا بد من أن تبرر الحالة، التي تركني عليها المؤلف، هذه الافتتاحية، وإلا فإن الاعتراف لا يهدم الاقتراف، والسلب لا يتبع الغلبة.

«إن الأنبياء كالشعراء الكبار هم أناس سماعيون، ذلك أن الرؤية بالنسبة لهم هي النتيجة وليست السبب أو العلة. أن هذه الحالة بالذات مرتبطة بهيمنة الكلام على الكتابة وذلك قبل أن تنعكس موازين القوى باختراع الورق ثم المطبعة»^(١).

لله درك من حقيقة هي مسعانا ومرسانا!

ينبغي للشاعر الكبير، إذا ما نظم أو قصد، أن يأتي بالروائع والمعجزات، ومثله النبي أيضاً. والأخير مطلوب منه كل شيء مستحدث وعظيم وجليل ومتكامل. فهو لأمته لا المبشر فحسب، بل الهادي والمنقذ والنذير. وكما يُعرف الشاعر بقصائده، والأديب ببيانه، والفنان برسومه أو منحوتاته أو ألحانه أو أغانيه أو سمفونياته، كذلك يعرف النبي بعلاماته، ومن أبرز علامات محمد العربي: القرآن (...) وحسبما هو معروف فإن لكل حدث سبباً أو أكثر، ولكل كلمة مبنى ومعنى، فإما التسليم بما ادعاه السلفيون والتقليديون، أو الرجوع إلى العقل، الذي غالباً ما

(١) الدكتور أركون: ص ٣٩.

يزرع ويشير العداوات في المجتمع الإيماني المتوكل المطمئن

ليست غايتي مما تقدم التشهير بأي من عيوب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، كثرت أو قلت، ولا أنا ساع إلى التبجيل الزائف والمديح الأعمى، إنما شئت التذكير بأن الأحكام المطلقة ولا سيما منها المختصة بالثقافة والتاريخ، قلّما تخلو من ظلم أو عسف، مع يقيني بأن الدكتور أركون لم يعتمد إهمال حق أي كان، بل هي الظروف الجائرة التي تعيشها ثقافتنا، والمعانيات المحيطة بنا على امتداد الجغرافيا العربية والإسلامية.

وتألمت أكثر إذ رأيت «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» خلواً من العنصر النسائي، على أهميته: فلا خديجة الأولى، ولا عائشة بنت أبي بكر، ولا حفصة بنت عمر، ولا ماري القبطية، ولا أم سلمة بنت زاذ الركب، ولا أم المساكين زينب بنت خزيمة، ولا أم حبيبة بنت أبي سفيان، ولا زينب بنت جحش، ولا جويرية بنت الحارث، ولا صفية بنت حُيي، والأخيرتان يهوديتان. ولست أدري لماذا غيبن هكذا الدكتور أركون، المغربي - الباريسي، الممتلئ معرفة وأدباً وعلماً!

إن لكل واحدة من نساء النبي دوراً، كبر أو صغر، يمكننا استنباطه واستخراجه من القرآن نفسه والسيرة والحديث.

(...) أين هند زوجة أبي سفيان وأم معاوية؟

أين فاطمة زوجة علي وأم الحسن والحسين؟ أين أسماء بنت عميس امرأة جعفر بن أبي طالب؟

أين لبابة بنت الحارث الهلالية امرأة العباس وأم الفضل؟

أين الخاطبة خولة بنت حكيم؟ كيف استطاع الدكتور محمد أركون أن يتجاهل الحشد النسائي العربي الذي عرف محمداً، وعرفه محمد؟

شيخهم وشيخنا

ومن الرجال الذين نسيهم أو تناساهم الدكتور أركون، ولهم في القرآن أكثر من أثر: سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وأبو سفيان وأبو لهب وأبو جهل وكعب الأحبار وورقة بن نوفل وعبد المطلب وعبد الله بن سعد بن أبي سرح وذو الخويصرة، الذي عُذَّ «أبا الخوارج»، وغيرهم وغيرهم. في حين ظلم معاوية، أو هو لم يبد اهتماماً بهذا السياسي الواقعي والموضوعي الذي اختبر بلاد الشام وأهلها، فأبى أن يساق «الشوام» بالعصا البدوية الغليظة الشرسة!

كان من المفترض في الدكتور أركون القائل: «أن كل سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها. بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك: إنها تنظم نوعاً من «المسرحة السياسية»^(*) من أجل نشر الوهم القائل إنها تنتج الحقيقة وتحميها»^(١). ألا يبقى حكمه على معاوية، مؤسس الدولة الأموية، رجراجاً وغير ثابت، إذ يقول:

«منذ عام ٦٦١م، ازدادت حدة الصراعات التقليدية إلى درجة حصول ما سمّاه المسلمون الفتنة الكبرى، أو الانشقاق الأكبر. يعترف الجميع بهذا الانشقاق، السنيون كما الشيعيون. كان معاوية الذي ينتمي تاريخياً إلى العائلة المنافسة لعائلة النبي قد اغتصب السلطة بالقوة والدهاء. لقد استطاع أن يحذف علياً الذي سقط قتيلاً من ساحة الصراع. وحذف بالتالي آخر ممثل لعائلة النبي. كان معاوية في الأصل حاكماً لسوريا التي فتحت عام ٦٣٦م، وقد نقل مركز السلطة من المدينة إلى دمشق. يعتبر هذا العمل دلالة بالغة، كما لو أن البابا مثلاً قد نقل البابوية من روما إلى تورين. هكذا وصلت السلالة الأموية إلى الحكم واستمرت قرابة القرن، أي حتى عام ٧٥٠م. كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملاً واقعياً لا علاقة

(*) المصطلح بالفرنسية هو: (Dramatur - gie Politique) وهو مأخوذ من كتاب جورج بولاندييه الذي بعنوان: Le pouvoir sur scene, Balland. 1980 -

(١) الدكتور أركون: ص ٢٦٨.

له بأي شرعية غير شرعية القوة» و«على الرغم من كل الذي قلناه، فإنه ينبغي ملاحظة أن هذه المرحلة الأساسية من التاريخ الإسلامي هي مرحلة تصعب كثيراً معرفتها بدقة»^(١).

أي شرعية؟ كل سلطة أو سيادة إن لم تكن قوية وحازمة لا تدعي «شرعية». وهل حقق محمد نفسه ما قد حقق بدون القوة التي كانت لديه. وبخاصة البشرية منها والمادية؟

إن الدكتور أركون يتقن، على ما يبدو، فن الانسحاب عند «الحشرة». ويتقن أيضاً فن تميع المواقف والآراء، إذا ما ارتفعت درجة الحرارة وساء المناخ، وكأن اللذة، عنده، أن يرى قارئه يتخبط في بحر المصطلحات الذي ليس له آخر مثلما قلنا. هنا أتخذ لنفسه الفرصة، لأقول كلمة حق في المترجم الدكتور هاشم صالح. هي أنه أنقذ بتعليقاته وشروحاته الكتاب من خطر العزلة الذي كان ينتظره بكل تأكيد.

يقول الدكتور سعيد الأفغاني من الجامعة الليبية:

«إذا أنت جاوزت اشتغال الوضع^(٢) ببني أمية جملة، مدحاً وقدحاً، إلى اشتغالهم بهم تفصيلاً. وجدت فيضاً غزيراً، إن هو أملك وأمضك لملامح الكذب فيه فأنت واجد فيه متعة وتسلية، وعرضاً لما في نفوس الجماهير حين ترضى وحين تغضب، وحين تضيق صدرها بالضغط على آرائها وعقائدها، فتنفس عن نفوسها برد فعل خفي، لكنه يتزايد برفق حتى يجرف كل شيء».

أضاف:

«أول ما اشتغلوا به من خلفاء بني أمية شيخهم ويعسوبهم معاوية بن أبي

(١) المصدر نفسه: ص ٢٨٣.

(٢) أصحاب الأحاديث الموضوعة والمنسوبة إلى النبي ﷺ.

سفيان، فلم يحظ أحد بمثل ما حظي به من روايات وأخبار تزج به في النار، ولا نعم أحد بمثل ما حبه روايات الطرف الآخر من مقام عن يمين الرحمن في جنات عدن»^(١).

وبما أن أكثرنا عرف معظم التشنيعات التي حملها خصوم أمية على معاوية، فلتتعرف ولو على واحدة من روايات الثناء عليه (معاوية) وتبشيره بالجنة، وهو على ما يعلم التاريخ من شأنه أنه كان من كتاب وحي النبي، فإليك ما يأتي:

«رؤي أن رسول الله ﷺ قال لمعاوية: «كيف بك لو قد قمصك الله قميصاً» (يعني الخلافة)؟.. فقامت أم حبيبة^(٢) فجلست بين يديه فقالت: يا رسول الله وإن الله لمقمص أخي قميصاً؟ قال: نعم ولكن فيها هنات وهنات وهنات. فقالت: يا رسول الله، فادع الله له. فقال: «اللهم اهده بالهدى وجنبه الردى واغفر له في الآخرة والأولى»^(٣). وفي حديث منسوب إلى النبي ﷺ أيضاً: «إن الله ائتمن على وحيه جبريل وأنا ومعاوية، وكاد أن يبعث معاوية نبياً من كثرة حلمه وائتمانه على كلام ربي، فغفر لمعاوية ذنوبه، ووفاه حسابه، وعلمه كتابه، وجعله هادياً مهدياً، وهدي به»^(٤).

إن القضية، في جوهرها، هي أن السياسة فرقت بين علي ومعاوية، مثلما فرقت بين عمر وسعد بن عباد الأنصاري، وبين عائشة وعلي، وبين عثمان ومحمد بن

(١) د. سعيد الأفغاني: المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام (ثبت كامل الأعمال المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام المنعقد في الجامعة الأردنية، من ٢٠ إلى ٢٥ نيسان ١٩٧٤)، الدار المتحدة للنشر ١٩٧٤، ص ٤٤.

(٢) إحدى زوجات النبي وأخت معاوية. وقد مر ذكرها.

(٣) د. سعيد الأفغاني: المصدر نفسه، عن مخطوطة ابن عساكر ح ٥ الورقة ١/ ٢٤٠. أيضاً كتابنا «قاموس حرب علي ومعاوية وسبعية طلال سلمان» طبعة ١٩٨٥.

(٤) المصدر نفسه، عن ابن عساكر الورقة ٣٤٢.

أبي بكر. وكانت قد فُرقت بين محمد وعمه أبي لهب، الذي يمثل التيار المكي الرافض والمتمرد والمستهجن والمستنكر. والقضية، في جوهرها أيضاً، هي أن الفكر العربي الإسلامي وراءه المعارضون والمتمردون والمحتجون، مثل ما المؤيدون والمحاربون والشيعة المشاركون. وكل فكر لم يعرف النقد والتحدي أو المجابهة، هو فكر ناقص وهزيل وفاتر وساكن.

ماذا يقول الدكتور أركون؟ سامح الله الوضع والحفاظ^(١) والشرّاح والفقهاء، فإن في بعض أعمالهم ما يؤذي النبي ويؤذي.

أين الله من السياسة؟ وأين السياسة من الله؟ تحت عنوان: «في الإسلام الكلاسيكي: السيادة العليا الإلهية» (من الفصل الخامس)، كتب أركون يقول: «أقل ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع هو أن مسألة السيادة العليا والسلطات السياسية كانت قد شغلت المسلمين دائماً. لقد هيمنت في الواقع على تاريخ المجتمعات التي لمست بالظاهرة الإسلامية. أكثر من ذلك، فإن الإسلام كدين وكتطبيق تاريخي كان قد ولد نتيجة النضال الذي استبدل بالسلطات المتبعثرة والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية، سلطة وحيدة مركزة على السيادة العليا للإله الواحد».

أضاف: «إن الخطاب القرآني - كخطاب المسيح الناصري (?) - وبشكل عام ككل خطابات أنبياء التوراة، هو خطاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين:

١ - تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي).

٢ - ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي

(١) الذين حفظوا القرآن والأحاديث.

ولكن الحاضر دائماً بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر»^(١).

«اللحظة الإمبراطورية»

وتحت عنوان «اللحظة الإمبراطورية» (من الفصل السادس) كتب أيضاً أركون فقال:

«تشير صفة «الإمبراطورية» إلى النمو السياسي والاقتصادي السريع للدولة الخليفية بدءاً من الأمويين. أدت هذه الحالة التاريخية إلى تعديل الروابط بين الدين والمجتمع. وبين الإبداع الرمزي وهيمنة الدولة على الأفراد والجماعات وضبطها لهم. نظراً للفضاء^(٢) الذي ظهرت فيه التوجهات الجديدة المتعلقة بالوضع البشري، فإن الدين قد تحول إلى مجموعة من الأعراف والمعايير الضابطة والوظائف الاجتماعية المحددة من قبل رجال القانون، وإلى إطار شعائري قسري ينطبق على الجميع».

وقال: «هكذا أصبحت المعايير والممارسات الشعائرية المعترف بها والمحمية من قبل السلطة المهيمنة الدين «الحقيقي» أو «الارثوذكسي». في الوقت ذاته نجد أن الجماعات التي رفضت (أو قاومت) تطبيق هذا التعبير الرسمي الذي قلّص من دورها واحتقرت واعتبرت انعزالية وزنديقة ومتوحشة وجامعة وعاصية...»^(٣).

مع محمد، وفي زمانه «الأصيل الذي يعلو على كل الأزمان»^(٤) صارت السياسة هي الله، والسيادة إلهية. ولما انتهى هذا الزمان تراجع الله لتستمر السياسة إلى يومنا

(١) الدكتور أركون: ص ١٦٦/١٦٧.

(٢) يقول الدكتور هاشم صالح: «استخدمنا كلمة «فضاء» وكان يمكن أن نقول المكان أو المنطقة الجغرافية. ولكن العلوم الإنسانية الحديثة تفضل استخدام كلمات «مادية» أو فيزيائية تشبه المصطلحات المستخدمة في «العلوم الدقيقة» (حاشية ص ٢٢٣).

(٣) الدكتور أركون: ص ٢٢٣.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٠٨.

هذا.

لماذا؟ الآن «لا نبي بعد محمد» على ما يقول محمد نفسه؟ أم أن السياسة، بعد موت النبي، فقدت «قدسيتها» و «عظمتها» و «صلتها» بالرحمن الرحيم.

وتنتقل بنا الأيام والسنون، لنصل إلى «السياسة الدولية» و «الحكومات المعظمة»، فكأن الله قد استعاد نشاطه السياسي، ولكن على غير الأرض العربية، وبات يعمل بطريقته القديمة التي استساغها النبي وخلفاؤه الراشدون الأربعة.

يقول السيد دليزل بورنس: «إن كلا من طريقة «الدولة المعظمة» وطريقة ائتلاف الحكومات إلى مجموعات مبنية على المصالح المشتركة المتبادلة هو جزء من حياة ثانية متبدلة وليست السياسة الدولية تشريحاً لجثة حامدة، ولا تحليلاً لعالم ميكانيكي ثابت، بل هي درس وضعه مركبة متنقلة، وأجزاءها أبداً متغيرة تغير العلائق بينها. وإن بعض التغيرات هي نتيجة الأحوال المحيطة وليس للسياسة سلطان عليها. لكن بعض التغيرات الأخرى هي نتيجة العمل الاختياري الذي يعمل به الراغبون في تحسين الحياة وتنظيمها»^(١).

ما الفرق بين الله و «الحكومة المعظمة»؟

لا بد أن الباحث العصري الدكتور محمد أركون يرفض القول بالفرق بين هاتين «القوتين الظاهرتين» أما وإن خاتمة المصطلحات التي سخرها في عملية «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي»^(٢)، فلأن النبوة «لا تتكرر» والقرآن «لا يؤتى بمثله». وأياً كانت النتائج فبكلمات قليلة، وقليلة جداً، يصلح الدكتور أركون ما «أفسده» العلم، ويعيد تركيب ما يفككه أهم المصطلحات في الفكر الحديث، باعتبار

(١) دليزل بورنس: السياسة الدولية. ترجمة الدكتور عبد الرحمن شهندر. مطبعة الترقى بدمشق

١٩٣٥. ص ٨٢/٨٣ لدى المكتب الإسلامي، بيروت. لصاحبه الشيخ زهير الشاويش، بعض

النسخ من هذا الكتاب القيم والنفيس.

(٢) الدكتور أركون: المقدمة ص ١٣.

أن «قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب، الرغبة الهائلة والمحض أسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه»^(١).

وإذ يحمل أركون على «الماركسيين الدوغمائيين الرافضين للأبستمولوجيا، تلك اللعبة المجانية والوهمية الخاصة بالفكر البورجوازي»^(٢)، يعلق الدكتور هاشم صالح فيقول: «غني عن القول أن مهاجمة أركون - ومهاجمتنا نحن أيضاً - للماركسية الدوغمائية أو الأرثوذكسية الجامدة لا يعني أننا ضد الماركسية! على العكس إننا نعتقد بأهمية وجود تيار ماركسي عربي ذكي ومتفتح وقادر على طرح مشاكلنا بطريقة فعلا ماركسية!... وهذا يفعلها عميقاً محمد أركون دون جلبه أو ضجيج، ودون أن يدعي الماركسية»^(٣).

نظمئن من؟ الماركسيون مثلهم مثل الإسلاميين وسائر العقائد الدوغمائيين. إن أحداً من هؤلاء وأولئك لا يحب «الضحك على الذقون»، ولا يرضيه الـ«ما بين بين». بل يصبر، إذ يصبر الجميع، على الالتزام فحسب.

من الشرق إلى الغرب. وبالعكس تسافر أفكار ومذاهب وفلسفات وأيديولوجيات ومصطلحات، وكلها، اتفقت أو اختلفت، خاضعة، بشكل أو آخر. للعوامل المحلية الإقليمية والدولية، فعبثاً نفكر في قولبة هذا الدين أو ذاك، وهذه الأيديولوجيا أو تلك، إلا بما يتفق وطاقة الإنسان على التغيير والتحديث والتعديل. وكما فرضت الحروب والفتوحات والغزوات التبادل السكاني. فرض السلام أيضاً التبادل الثقافي والفكري بين الأمم والشعوب. وفي مطلق الأحوال يظل الاقتصاد محافظاً على أهميته ومكانته حسبما كرسهما العقل قبل أن ابتلى

(١) الدكتور أركون ص ٢٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٣٤.

(٣) د. هاشم صالح كاشيه ص ٢٣٤.

بالمحنة الكبرى: السيادة الإلهية. التي يميّتها العلم وبيعنها الوحي «تراثاً حياً»!

يقول أركون: «إن القرآن يحوّل بشكل عجيب وسحري واستثنائي الدنيوي إلى مقدس والزمني إلى روحي والاقتصادي إلى أخلاقي ويحوّل المناخ الفيزيائي المحسوس إلى كون من الآيات والعلامات والرموز (و) كانت هذه العملية قد دعيت في الماضي بشكل غير دقيق وغير مطابق بالإعجاز أن سامع القرآن وقارئه مدعو لأن يجري ويكتشف وراء الأشياء الأكثر مباشرة ومحسوسة المعنى المطلق والأخير»^(١).

وعلى هذا جيش مفكرنا الدكتور أركون أبرز الأساتذة الغربيين المحدثين. ووضع العلم الغربي الجديد، في خدمة القرآن، أو جزء منه، فكان له ثمانية فصول هي: «حول الإنثروبولوجيا الدينية/ نحو إسلاميات تطبيقية» (من ص ٥١ إلى ص ٦١)، «مفهوم العقل الإسلامي» (من ص ٦٥ إلى ص ١٠٧)، «ملامح الوعي الإسلامي» (من ص ١١٥ إلى ص ١٣٨)، «نحو إعادة توحيد الوعي العربي - الإسلامي» (من ص ١٤٣ إلى ص ١٦١)، «السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام» (من ص ١٦٥ إلى ص ١٨٢)، «محاولة لدراسة الروابط بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي» (من ص ١٩٧ إلى ص ٢٣٩)، «الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي» (من ص ٢٤٥ إلى ص ٢٦٩) و «الإسلام والعلمنة» (من ص ٢٧٥ إلى ص ٣٠٠). ولا بعض «النهايات» و «الأطاريق»، التي كانت، من وقت إلى آخر، تجتاحني في وغرة الهاجرة، أي حيث تتوسط الشمس السماء، لصدّقت أن الفكر العربي الإسلامي كله على المشرحة. وبرغم ذلك فرحت أيما فرح، وسررت أيما سرور، وكدت أنسى أن اسمي ممنوع من الصرف، وصوتي محرّم عليه أن يدخل حتى ولا في عكاكيز عواجز مشرقنا السعيد.

(١) الدكتور أركون: ص ٩٨.

محمد أركون يشكو إساءة الفهم وينتقد محمد عابد الجابري

الاغتراب ومشكلة سوء الفهم لازما أركون كثيراً، ففي لقاء خاص جمعتني به في عمان تضمن حواراً معه قبل عامين ونصف - ويومها كان الرجل مدعواً إلى ندوة للمعهد الملكي للدراسات الدينية - بادرني بالسؤال: أين الناس؟ أين أساتذة الجامعات؟ قلت له إن الناس يقرؤونك كثيراً لكنهم قد لا يفهمونك إلا قليلاً، وإن أساتذة الجامعات مشغولون في دروسهم، وذلك كي ألتمس العذر في عدم مجيء أي مثقف للقاءه سوى الأمير الحسن بن طلال الذي حضر آنذاك مائدة مستديرة في إطار التعاون بين المعهد الملكي والأكاديمية اللاتينية، استغرب الرجل غياب المثقفين عن جلسات الندوة، ولأنهم لم يحضروا للقاءه قلت له: أتظن أنهم سيخرجون لاستقبالك في المطار؟ استفذه الجواب وقرر أن يبدأ حواراً طال معه، وجه فيه انتقادات للدارسين في الغرب، ولرؤساء الجامعات العرب، ولعمداء الكليات وعدم ممارستهم لصلاحياتهم، وإلى كثير من التفاصيل، لكن أكثر ما كان يلزمه هو الحديث عن الغربة التي لازمته في الثقافة العربية وحالت دون انتشار أفكاره.

في مقدمته لكتابه الذي حمل عنوان «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر» (دار الساقي ١٩٩٣)، انتقد أركون تجاهل الباحثين لجهوده وتنصيب بعضهم للدفاع عن الفكر الإسلامي من دون وعي علمي لجهوده في محاولة منهم لإجهاض صوت العقل، وهذا الإقصاء برأيه لأفكاره

وأفكار غيره من المتنورين، هو الذى أطاق بمشروع ابن رشد وأمثاله، وفي هذه الحالة يرى أركون مذهب الفشل انتصر على مذهب التجديد.

يقول أركون في كتابه المشار إليه أعلاه: «أرجو من القارئ أن يتعامل معي ولو للحظة قصيرة في وضع الباحث الذى يحرص على تجديد الفكر الإسلامى وإثراء اللغة العربية بمعجم علمى حديث، ويجتهد حتى يصبح ما لم يكن ممكناً التفكير فيه مفكراً فيه ومفهوماً وملوساً، وعندما يتفرغ الباحث لهذا العمل بنية خالصة وتحمس لدعوة فكرية ثقافية، إذ به يجد أن عدداً من زملائه المثقفين يتجاهلون ما يصدر وينشر، ويضربون صفحاً عما قرؤوا أو قرروا ألا يقرؤوا، ولا يشيرون مرة واحدة، لا بالقبول ولا بالرفض، إلى اجتهد يستحق الذكر أو التأييد، وإذا بفريق ثان من العلماء المرموقين يثرون ويهاجون ويفترون كذباً ويحملون الكاتب ما لم يخطر بباله مرة واحدة وما لم يقصده البتة، ويرددون ذلك في المجلات والجرائد المغذية للمخيل الشعبوى، حتى إذا طغى ذاك المخيال واكتسب قوة سياسية ينقلب المغذون والمؤيدون له إلى أعدائه ومشرديه ومبطليه، وإذا بطائفة ثالثة تشكو من صعوبة المعجم وتعقد التركيب وغريبة النزعة وثقل أسلوب الترجمة.. هكذا يتلقى المجتمع العربى المعاصر جهود أبنائه، الذين يستطيعون أن يتحملوا تأثير العوامل السلبية فيه وانتشار الجهل وعدم التسامح، وهكذا تتجدد سوسيولوجة الفضل التى همشت ابن رشد وأمثاله، وأزالت نفوذهم الفكرى والثقافى وقضت عليه، (أركون، «أين هو الفكر الإسلامى، ص ١٣)

يوضح نص أركون السابق مدى وثقل الاغتراب الذى تلقاه الباحث فى الثقافة العربية، وهى ثقافة رفضت «اللامفكر فيه» أو «غير الممكن التفكير فيه» عبر قرون، ووصل بها الأمر حد الإدانة لأعمال الرجل الذى ظل مصراً على مواقفه ولم يبدل فيها أو غيرها أو حتى يقبل بمراجعتها، وهو فى ذلك الموقف وفي غيره من مواقفه المعرفية ظل يرسم جهداً متميزاً فى البحث المعرفى العربى، وهو جهد قوامه إحداث مقاربات معرفية وتأويلية وبحث جراحى فى تلايف العقل

بذلك الرد يشمل أركان كل الردود عليه، ومنها ما أورده جورج طرابيشي في كتابه «من النهضة إلى الردة»، (ص ١٣٣-١٣٤) بقوله: «إن أركان، بعد نحو من عشرة كتب وربع قرن من النشاط الكتابي، قد فشل في المهمة الأساسية التي نذر نفسه لها «كوسيط» بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي، فأركان لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب «الثابتة» اللامتغيرة إلى الإسلام، وهى نظرة «من فوق» و«ذات طابع احتقاري»، بل هو قد عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين إليه هو نفسه كمتقف مسلم مضى إلى أبعد مدى يمكن المضى إليه في تبني المنهجية العلمية الغربية وفي تطبيقها على التراث الإسلامي».

ميزة أركان في معرفته التي قدمها لا تكمن في مجرد الذهاب للمناطق الشائكة، أو المحرمة، بل في رأى جيرار ليكريك في كون أركان «ليس مجرد واحد من المستشرقين العرب الذين يعيشون في الغرب، والذين استخدموا أساليب تقنية ومعرفية ترتبط بالعلوم الإنسانية، بل في حرص الرجل على تقديمه لنفسه في عالم الغرب المعرفى على أنه مثقف مسلم من أصل بربرى أراد أن يكون إصلاحياً مبشراً بالإصلاح، أى منخرطاً في حركة التطور التاريخي».

كان أركان وفيّاً في مساره العلمى للمنهج الغربى، وهو تأثر مباح لا يمنع من الاعتراف بأن محمد أركان ظل واحداً من أبرز أعلام الدراسات الإسلامية القلائل في العالمين العربى والإسلامى الذين يملكون مشروعاً فكرياً حقيقياً، يتجاوز إطار الجامعة والدراسات الأكاديمية، ليصب في هم التحديث والتنوير الذى طالما يشغل رواد النهضة العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر.

انشغل أركان بأوجه الاختلاف بين مفهوم العقل الإسلامى عن مفهوم العقل العربى، وبين أن الأول «يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل، ويقر أن المعطى هو الأول، لأنه إلهى، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي، أى فهم وتفهم ما ورد

فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد».

أما العقل العربي، برأي أركون، فهو «الذي يعبر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكرية الخارج عنه والذي يتقيد به، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية، كما نعرف اليوم شعراء وكتاباً مغاربة سيؤلفون بتاريخ القوم أو الجماعة أو الأمة النطاقيين بها، ولكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعدداً وإنتاجاً من العلاقات بين قوم محدودين ولغة».

كشف أركون عن عدم ميله إلى مصطلح محمد عابد الجابري للعقل العربي، فقال: «ويصعب على قبول ما أورده عابد الجابري لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربي. ومن المعروف أنه لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبسان الذهنونة والقومية والعنصرية».

رفض أركون مقاربة الجابري للعقل العربي، كما هو واضح في الاقتباس السابق، ومال إلى أن القرن الرابع الهجري في زمن بنى بويه كان يشهد حراكاً معرفياً وثقافياً يسهم به الفارسي والهندي واليهودي والمسيحي والعربي والمسلم، واعتبر أن التعايش الثقافي المتعدد أوجد ما يسمى «بالأنسية» العربية في القرن الرابع الهجري، والحركة الإنسية هي حركة ثقافية واسعة شهدتها أوروبا في القرن ١٥م، وكانت استهدفت التخلص من قيود الفكر افقيودالى والكنيسة الكاثوليكية واعتمدت الحركة الأنسية على الفرد باعتباره محور الفكر الإنساني، كما اهتم الأنسيون بإحياء التراث الفكرى القديم، عبر ترجمة الكتب اللاتينية والإغريقية، كما دافعوا عن الحرية وقيم التحرر من قيود الكنيسة.

النزعة الإنسانية والإسلام

مؤلف هذا الكتاب هو البروفيسور محمد أركون أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السوربون لأكثر من ثلاثين سنة، وهو الآن أستاذ محاضر في العدي من الجامعات العالمية في أوروبا وأميركا والعالم العربي والإسلامي، والأستاذ أركون جزائري الأصل، ولذلك أهدى كتابه إلى الجزائر التي تعاني ما تعانيه منذ عدة سنوات والتي قطعت الأحداث الدموية والمأساوية مسيرتها الصاعدة نحو الحرية والتقدم وتجسيد النزعة الإنسانية على أرض الواقع، ولكنه مصاب أليم سوف ينتهي بإذن الله قريباً، بل إنه انتهى إلى حد كبير.

وينطلق المؤلف من الأطروحة العامة التالية: وهي أن المجتمعات العربية والإسلامية شهدت تشكل النزعة الإنسانية قبل أوروبا بعدة قرون، ومعلوم أن النزعة الإنسانية ظهرت في إيطاليا أولاً ثم عموم أوروبا ثانياً في عصر النهضة، وفي القرن السادس عشر، ولكنها ظهرت في العالم الإسلامي بين عامي ٨٠٠-١١٠٠ للميلاد أي قبل أوروبا بسبعمئة سنة على الأقل!. ولكن القضية هو أن هذه النزعة الإنسانية والنهضوية ماتت في العالم الإسلامي بعد القرن الثالث عشر والدخول في عصور الانحطاط الطويلة.

أما في أوروبا فقد ظلت متواصلة ومتصاعدة من دون انقطاع منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم، وهذا هو سر تفوق أوروبا على العالم العربي والإسلامي. ويرى محمد أركون أن جيل مسكوبه والتوحيدى وبقية الفلاسفة والأدباء كان ناشطاً بين

عامي ٩٥٠-١٠٢٠م على الأصعدة والمستويات كافة من أدبية، وتاريخية، وجغرافية، وفلسفية، وكان يمزج بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية بطريقة ذكية منفتحة، وكان أبعد ما يكون عن التزمت والتعصب، فمسكوبه كان يستشهد بأرسطو والقرآن الكريم من دون أن يشعر بأي مشكلة، وكان يفهم الدين فهماً عقلاً، وسطيّاً، بعيداً عن التشنج، والتجهم الفكري أو العقائدي.

مثل الأمر ذاته عند أبي حيان التوحيدي صاحب الكتب الشهيرة والأسلوب الرائع: كالمقاسات، والإمتاع والمؤانسة، والصداقة والصدق، كلهم كانوا مؤمنين وعقلانيين في آن معاً. ولكن هذا الموقف العقلاني ذا النزعة الإنسانية اختفى في ساحة الفكر العربي والإسلامي بعد موت الفلسفة وانتصار الجمود العقائدي والتحجر الفكري، واستمر الأمر على هذا النحو طيلة ستمائة سنة، أي حتى مشارف النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر.

هكذا نلاحظ أن مجريات الأمور في العالم العربي كانت معاكسة لما حصل في أوروبا، فعندما توقفت الفلسفة عندنا - أي الفكر العقلاني - راحت تنشط عندهم وتزدهر حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم.

فعندما كنا نحن نغط في ظلام الوسطى الانحطاطية، أي في لقرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر وحتى التاسع عشر، كانوا هم يصنعون الحداثة والحضارة درجة فدرجة، ومرحلة فمرحلة، ففي تلك القرون ظهر دانتى، وبيترارك، وكوبرنيكوس، وغاليليو، وديكارت، وسبينوزا، ولايبنتز، ونيوتن، وكانت، وهيغل، وفيخته، وكيلنغ، وهولدرلين، وماركس، وأوغست كونت، وفرويد، إلخ.

هذا في حين أنه لم يظهر فيلسوف واحد في العالم الإسلامي كله خلال تلك الفترة! وكان ابن رشد الذي مات في نهاية القرن الثاني عشر (١١٩٨) آخر فيلسوف كبير عرفناه، بعده كان القحط والجذب، ولكن لا ينبغي أن نستثنى ابن خلدون المؤرخ

النقدى الكبير الذى مات عام ١٤٠٦م، وبالتالي فإن أركون يستتج ما يلي:

الفكر العربى الإسلامى ذو النزعة الإنسانية والعقلانية لم يمت نهائياً إلا بموت ابن خلدون فى بداية القرن الخامس عشر الميلادى، ولكنه مات كمرحلة واسعة وجماعية بدءاً من القرن الثالث عشر، أى بعد موت ابن رشد، وبالتالي فابن خلدون هو استثناء على القاعدة، ليس إلا أنه فرد معزول داخل عالم قاحل هجره الفكر إلى حد كبير وغطس فى مستنقع التكرار والاجترار العقائدى أو المذهبى الضيق.

وبالتالى فالتحقيب المعرفى للفكر العربى والإسلامى يختلف عن التحقيب المعرفى للفكر الأوروبى، فعندما كانوا نائمين على الفكر طيلة القرون العشرة الأولى للميلاد كنا نحن مستيقظين، وعندما استيقظوا هم بعد ذلك نمنا نحن!

وهكذا يمكن القول إن الفكر العربى مر بالمراحل الخمس التالية:

١- المرحلة الكلاسيكية المبدعة (بين القرنين الثامن والعاشر للميلاد)، حيث حصل تفاعل مع الفكر الإغريقى والندى والفارسى عن طريق الترجمات، وحيث حصلت مصالحة بين الدين والفلسفة على يد كتاب كتبار كالجاحظ، والتوحيدى، ومسكونه، والمتنبى، والمعرى، والبيرونى، وفخر الدين الرازى، وعشرات غيرهم، هذا من دون أن ننسى كبار الفلاسفة فى المشرق والمغرب، كالكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد، وابن باجة، وابن الطفيل، إلخ هذه الفترة امتدت كما قلنا حتى القرن الثالث عشر تقريباً، بل وحتى بداية القرن الخامس عشر إذا ما أردنا أن نشمّل بها ابن خلدون.

٢- المرحلة السكولاستيكية: أى التكرارية والاجترارية أو حتى الانحطاطية، وقد استمرت منذ موت ابن خلدون وحتى ظهور رفاة الطهطاوى فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر والاحتكاك بالحضارة مرة أخرى من خلال البعثات إلى أوروبا.

طيلة هذه المرحلة اكتفى المسلمون عرباً كانوا أم غير عرب بتكرار واجترار ما

أبدعه القدماء أو حتى تقليصه إلى أقصى الحدود ونسيانه، وبالتالي فقد راحوا يكررون المقولات العقائدية والفقهية لهذا المذهب أو ذاك دون أى إبداع أو إضافة تذكر، في تلك الفترة تحجر الفكر والعقل وأصبح الناس يكررون كالبغاوات المقولات والأفكار نفسها.

٣- المرحلة الثالثة من مراحل الفكر العربي: وهى ما ندعوها بالمرحلة الليبرالية أو مرحلة عصر النهضة وقد امتدت من عام ١٨٠٠ بعد حملة نابليون بونابرت على مصر وظهور محمد على وانتهت عملياً عام ١٩٥٢، تاريخ ظهور عبد الناصر وهى من أكثر المراحل خصوبة في تاريخ الفكر العربى ويمكن تشبيهها بالمرحلة الكلاسيكية المبدعة التى ذكرناها أولاً.

٤- المرحلة الرابعة: مرحلة الثورة القومية العربية الاشتراكية بقيادة جمال عبد الناصر والبعث، وقد امتدت من عام ١٩٥٠ إلى ١٩٧٠ أى حتى موت عبد الناصر، وقد امتزجت بالماركسية في مرحلتها التالية.

٥- المرحلة الخامسة: وهى التى لا تزال نعيش فيها حتى الآن، فبعد موت عبد الناصر بطل القومية العربية انتشر تيار الإخوان المسلمين وسيطر على الساحة الأيديولوجية، وظهرت الثورة الخمينية في إيران وبقية الحركات الأصولية في مشرق العالم العربى ومغربيه.

ثم يردف المفكر الجزائري الكبير قائلاً: لقد عاب على المستشرقون لأنى تحدثت عن النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجرى، أو العاشر الميلادى، وقالوا الى أن النزعة الإنسانية غير معروفة في تاريخ العرب والإسلام كله، وإنما ظهرت فقط في أوروبا أثناء عصر النهضة، وبالتالي فلا يحق لك أن تستخدم هذا المصطلح ولا أن تطبقه على تاريخ الفكر العربى فمصطلح هيومانيزم لا علاقة للإسلام به.

ولكنى أثبت لهم أن هذا التيار وجد بالفعل، وكان له ممثلوه، ولكنه لم يعيش طويلاً للأسف الشديد، فقد قضت عليه التيارات المغلقة فكرياً والمترمة دينياً

بعد الدخول في عصر الانحطاط.

هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل، بل إن العرب أو المسلمين أنفسهم نسوا هذا التيار وتنكروا له بعدئذ، وما عاد أحد يهتم بفلسفة ابن رشد، وابن سينا، والفارابي، وفكر المعتزلة، إلخ. كل هذه الأشياء أصبحت مشبوهة بالنسبة للعقل الفقهي اللاهوتي الضيق الذي ساد وسيطر على العقول حتى الآن تقريباً، فابن رشد اتهم في صحة دينه ومعتقده، وكذلك ابن سينا ومصير المعتزلة وتيارهم العقلاني معروف، ومعظم كتب الفلاسفة والمعتزلة حُرقت أو اختفت عن الأنظار.

وهكذا انقطع العرب والمسلمون عن أهم فترة إنتاجية وإبداعية في تاريخهم وما عادوا يتذكرون إلا الفترة الانحطاطية القائمة على التكرار والاجترار، والدليل على ذلك هو أنها لا تزال مستمرة حتى هذه اللحظة.

وفي الوقت نفسه انقطعوا عن أفضل ما أنتجته الحضارة الحديثة في أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر.

وهكذا راحوا يعانون من قطيعتين كبيرتين لا قطيعة واحدة، وهذا هو سبب تخلف المسلمين حالياً وسبب الورطة الرهيبة التي يتخبطون فيها دون أن يجدوا لهم مخرجاً منها، فهم لا يعرفون الفترة الحضارية من تاريخهم، ولا يعرفون الفترة الحضارية في تاريخ أوروبا، وبالتالي فهم مدعوون لإعادة اكتشاف هاتين المرحلتين إذا ما أرادوا أن ينهضوا ويتقدموا.

ويرى المفكر الجزائري الكبير أن عصر النهضة حاول أن يعيد الصلة بالماضي الكلاسيكي المبدع من جهة وبالحضارة الأوروبية من جهة أخرى.

وقد ترجم العرب عندئذ العديد من الكتب الفرنسية والإنجليزية في شتى الاختصاصات العلمية والفلسفية، وظهرت أسماء لامعة في تاريخ الأدب والفكر كأحمد مصطفى السيد، ومحمد حسنين هيكل، وطه حسين، وتوفيق الحكيم،

ويعقوب صروف، وفرح انطون، وعباس محمود العقاد، وميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران، وعشرات غيرهم، وشكلوا تياراً إنسانياً وعقلانياً رائعاً.

ولكن في الوقت ذاته راح حسن البنا يشكل حركة الإخوان المسلمين لمقاومة تيار النزعة الإنسانية الحديثة بحجة أنه تابع للغرب الأوروبي الملحد، وهكذا اشتعلت المعركة بين الطرفين على مدار القرن العشرين ولا تزال، وأكبر دليل على ذلك هجوم أنور الجندی على طه حسين من خلال كتابه: طه حسين في ميزان الإسلام، وقد حاكمه محاكمة صارمة متهماً إياه بالخروج على الدين الإسلامي وبالتبعية للفكر الغربي.

وطه حسين بحسب رأى أركون كان يمثل ذروة الموقف الإنساني والعقلاني والنهضوي الحديث، ولهذا السبب حاكمته الحركات الأصولية المتزمتة وإدانتته في السنوات الأخيرة، وهذا أكبر دليل على مدى تراجع الفكر العقلاني في العالم العربي والإسلامي منذ ثلاثين سنة وحتى اليوم، كما أنه دليل على أن التيارات المعادية للنزعة الإنسانية أخذت تكتسح الساحة من أقصاها إلى أقصاها، وهذه هي أكبر مشكلة نواجهها حالياً.

وأخيراً نلاحظ أن أركون لا يهتم نقد النواقص التي تحيط بالحضارة الأوروبية أو الغربية بشكل عام، فهو يدين الصفحة الكولونيالية من هذه الحضارة ويعتبرها انحرافاً عن مبادئ عصر النهضة والتنوير وتشويهاً للقيم الأساسية التي بنيت عليها كل حضارة الغرب الحديثة.

يضاف إلى ذلك أن النازية والفاشية والستالينية كلها حركات ظهرت في أوروبا، وهي تمثل أكبر انحراف عن مبادئ النزعة التنويرية والإنسانية التي طالما نادى بها فلاسفة أوروبا الكبار من أمثال ديكارت، وجان جاك روسو، وكانط، وهيغل، إلخ. ولكن ميزة أوروبا هي أن التيار العقلاني والإنساني ظل موجوداً ومتواصلاً واستطاع أن يتنصر على ما عداه في نهاية المطاف. هذا في حين أن العكس هو الذي حصل في العالم الإسلامي.

تطبيقات



محمد أركون... وقصة كتاب لم يكتمل!

عندما ذهبنا إلى باريس، كان ذلك قبل ثلاثين عاماً كان اسم محمد أركون ملء السمع والبصر، وكانت الجامعات الفرنسية هي قبلتنا التي نلتقى فيها صباحاً ومساءً، وأذكر أن أحدهم قد همس في أذني وقد بدا له إعجابي بأركون: لا تفكر في مجرد تسجيل الدكتوراه تحت إشراف مسيو أركون، فالرجل لا يحب العرب ويكره أصله العربي الجزائري.

وكانت هذه النصيحة الخبيثة كفيلاً بأن تبعدني عن الرجل سنوات وسنوات، وعندما التقيت به لاحقاً في أحد مؤتمرات المتوسطية الذي كان مركز الدراسات العربي الأوروبي من أوائل من اهتموا بها، وجدته أمامي يحمل أوراقه في حقيبته كتلميذ مجتهد فسألته عن سبب كراهيته للعرب فأجابني بقوله: كيف أكره العرب وأنا منهم؟ ثم كيف أكره العرب وعندما بحثوا عن شخص يكتب عن العرب. لم يجلدوا سوى. ثم لا تنس أن أسمى الأول محمد... لا أتساهل مع أولئك الذين يكتبونه خطأ فقيماً كتبه بهجت النادي رئيس تحرير مجلة «رسالة اليونسكو» فصححته له وكتبت إليه التصحيح بنفسى وقلت أنا اسمي الأول «محمد» على اسم صاحب الرسالة الإسلامية، أما اسمي الثاني وهو أركون لا «تركون» وهو اسم عربي أصيل ودرست في المدرسة الثانوية بوهران وكنت طالباً بكلية الآداب بالجزائر؛ ثم استطرد قائلاً: في الحقيقة يتعد عني الطلبة لأنني أشرت أن يملك الطالب ناصية اللغة العربية أولاً ثم ناصية البحث العلمي ثانياً، وأريده أن يكون

كحالى عندما كنت طالباً فى الدكتوراه حيث كنت لا أتأفف وأنا أسير فى حى المجاورين فى الأزهر الشريف أو أضرب موعداً مع أحد الوراقين الذى يأتى إلى. وهو فرح سعيد - بأوراق مكتوبة عن ابن مسكويه، الذى درسته دراسة شاملة فى الدكتوراه.. حرضنى ما سمعته منه عن سؤاله عن علاقته السيئة برجلين: الأول عبد الرحمن بدوى أستاذ أساتذة الفلسفة فى عالمنا العربى، والثانى هو جاك بيرك صاحب أصدق ترجمة لمعانى القرآن الكريم فأجابنى الرجل - وقد انفرجت أساريره - بعد أن تحلق حوله عدد من المؤتمرين، وقال: عندما يذكر اسم بدوى أكاد آخر ساجداً لموهبته الربانية فى تحقيق التراث العربى أما شخصه - قال ذلك وهو يضحك - فهو كربه إلى نفسى، أما بيرك فلقد طبعت ترجمته أكثر من مرة فى الجزائر - التى ولديها - ولست مع أولئك الذين يرفعونه إلى أعلى عليين (مع الصديقين والشهداء) إنه إنسان عادى، وكل ما هنالك أنه يمثل تياراً فكرياً من حق الأجيال المقبلة أن تجتهد وأن تذهب أبعد مما ذهب إليه رغم أنه صاحب أول ترجمة أمينة - لأنه يحب الأدب، قال ذلك ثم شد حقيبته إلى صصره، والتفت حوله. ثم استأذن فى الرحيل. تذكرت على الفور شارع المعبد الذى كان أركون يحب أن يسير فيه ثم الفندق الشهير الذى كان مولعاً بالجلوس فيه والمخطط العام الذى كان يحيط بكل ما قدم فى الفكر الإسلامى.. فقد كان - يرحمه الله - يريدنى أن أكتب عنه كتاباً.. وأذكر أنه فى كافتيريا ذلك الفندق الذى يقع فى ميدان الجمهورية قال: إننى أود أن تكتبه بلغة الكفاح المعروفة عن فترة عبد الناصر وحزب البعث والحركات القومية فى المغرب، وتبدأه بفصل أول عن أركون يواجه الاستعمار وتشرح فيه لماذا اندفعت إلى دراسة موضوعات خاصة بالفكر العربى، وهى الأخلاق عند مسكويه والسبب هو رغبتى فى أن أجد أسلحة أرد بها وأكافح بها الباحثين الغربيين الذين يهتمون الفكر العربى والإسلامى أى أنه لم يتبع نزعة فكرية وثقافية تماثل النزعة المعروفة فى أوروبا ويضيف أركون عندما قرأت ذلك فى حى المجاورين فى القاهرة الألف مئذنة قلت فى نفسى يجب أن أرد عليهم،

ولذلك أريد أن أسميها: الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري.

أما الفصل الثاني من الكتاب فهو أركان والإسلاميات التطبيقية وفيه يجيب أركان عن السؤال: لماذا توجه إلى دراسات تهتم بنقد العقل الإسلامي وليس العقل العربي والأسباب هي أنني سمعت في الجزائر بعد استقلالها حديثاً عن الاستقلال (أيديولوجي للفكر الإسلامي والثقافة العربية) أن الجزائريين ما كانوا يعرفون ولا يزالون يهتمون الثقافة العربية والفكر الإسلامي ويتحدثون أنهم عرب ومسلمون ويتشدقون بكلام العروبة والإسلام وهم جاهلون بالتاريخ فقلت كجزائري يجب علي أن أساهم في تعريف الجزائريين: ما هو العقل العربي وما هو العقل الإسلامي، وإذا أنجزت هذا العمل لابد أن يستفيد منه كل العرب وليس الجزائريين فقط ولإنجاز هذا العمل يقول أركان اكتشفت أنه لابد أولاً ليس فقط من الناحية البحثية التاريخية كتاريخ، ولكن أيضاً بإثارة أسئلة مرتبطة بالوضع الأيديولوجي الراهن في المجتمع الجزائري والمجتمع المغربي وفي المجتمع العربي بصفة عامة وما حديثي في هذا الفصل عن المجتمع الجزائري إلا لأنني أعرفه كمطلق فقط لأعمم البحث على جميع ما يهم الفكر العربي المعاصر وجميع العرب المعاصرين الذين يواجهون مشكلة ممارسة الحداثة الفكرية. وفي الفصل الثالث وهو بعنوان: أركان والبحوث القرآنية ويعتمد اعتماداً أساسياً على كتابه قراءات في القرآن» وفي الفصل الرابع بعنوان أركان وتحديث العقل الإسلامي، وفيه يجيب أركان عن السؤال كيف نفهم الإسلام اليوم؟ وفي الفصل الخامس وهو بعنوان «أركان والتاريخية» وفيه يحدد أركان موقعه من التاريخ كعلم ومن التاريخ كحياة واقعية للمجتمع، وهناك مشكلات عديدة يواجهها كل باحث في التاريخ وهي كيفية التعبير عما يتعلق بحياة الجماعات احتراماً لروح العصر ومعاجم العصر ورفضاً لعمليات الإسقاط على العصور الماضية وأيضاً مشكلة الفصل بين المعرفة القصصية والمعرفة التاريخية، وفي الفصل الأخير الذي حمل

عنوان مصادر ثقافة أركون هناك أجاب عن قضية العلمانية و لثورة الديموقراطية وقضية حقوق الإنسان وقضية النموذج الحضارى وقضية الفلسفة وعلم الكلام في الغرب وعند المسلمين، وقضية البحر المتوسط وقضية الأديان المقارن وقضية الأنثروبولوجيات العربية وتفقد العقل السياسى. هذا ما قاله محمد أركون عن نفسه، وعن الكتاب الذى أرادنى أن أكتبه وما أعلمه أنه نشر فصولاً باللغة الفرنسية عن الأنسية والإسلام، وعن منهجه في نقد العقل الإسلامى وعن طريقته في القراءات القرآنية، لكنه - يرحمه الله - لم يفكر في كتابة أعماله باللغة العربية ليس لأنه لم يكن يعرف اللغة العربية فقد كان لا يتكلم مع غيرها، وإنما لأنه كان يشعر بمرارة شديدة عندما يتجاهله الفكر العربى مع أنه ظل في السنوات الأخيرة البوابة الطبيعية للفكر العربى والإسلامى في جامعات الدنيا التى كان يدعى فيه كأستاذ زائر وأختتم بقولى: إن محمد أركون الذى رحل عن دنيانا عن عمر يناهز الثمانين كان يرى ضرورة مسaire العصر الحديث لتبرئة الإسلام من تهمة أنه سبب التخلف، وأن تهيش الشباب في المجتمع الإسلامى يزيد من حدة التوترات السياسية الحالية.

خاتمة

من المفارقات المثيرة للدهشة في حياة المفكر الجزائري محمد أركون أنه يتكلم ويكتب بشكل جيد اللغة العربية، ورغم ذلك يتردد أنه لا يعرف من لغة الضاد سوى بضع كلمات فقيرة.. ويقال أيضا إنه لا يعرف من الفكر الإسلامي إلا القليل الضحل، مع أنه متبحر إلى حدود مذهلة في تراثنا وفكرنا الإسلامي ويأخذ موقفا نقديا يكاد يصل إلى حدود «العداء الفكري» في بعض الأحيان إزاء معظم ما يكتبه المستشرقون عن حياتنا الفكرية.

والحق إن أركون يتألم كثيرا لهذه الصورة المغلوطة والشائعة عنه. وأكثر ما يؤلمه أن المفكرين والباحثين الجادين في مصر على سبيل المثال يغضون الطرف عنه جملة وتفصيلا.. وإلا فأين الدراسات التي تعالج فكره، أو الندوات التي يساهم فيها؟

وفي ظني أن هذا الموقف من أركون قد لا يكون «موقفا منه» بقدر ما هو سمة من سمات حياتنا المعاصرة التي أضحت فيها عدم الاكتراث بكل ما هو «جيد ومفيد وجاد» شيئا -للأسف- طبيعيا ومألوفا.. وأسباب هذا الظن -كما أتصورها- هي أن أركون باعتراف القاصي والداني يعتبر قيمة فكرية أساسية في حياتنا، فضلا عن كونه بابا رئيسيا -من وجهة نظر مؤرخي الفكر- يعبر بنا إلى عالمنا الفكري والإسلامي الرحب..

بمعنى آخر، إن من يؤرخ لحياتنا الفكرية ليس بوسعه أن ينظر «بنصف عين» إلى إنتاج محمد أركون المتعدد والمتشعب في مجال الدراسات الإسلامية والعربية.. فالرجل أوقف حياته منذ بواكير أيامه على رسالة يحددها طرفان، الأول هو التنقيب

في تراثنا الفكري لإظهار جوانب «العقلانية» و «الإنسانية» فيه. والثاني هو القيام بدور الوسيط الفكري بين الإسلام وأوروبا بهدف إجلاء الضاب أو الغموض أو سوء الفهم الذي يريد على حد تعبيره - على كلا الطرفين بسبب التوترات والصراعات السياسية.

وللإنصاف يجب أن نذكر أن كل من اقترب من محمد أركون، أو عرف إنتاجه جملة وتفصيلا لابد سيدرك على الفور أن هذه الرسالة لم تغب لحظة واحدة عن بال وخيال أركون عبر سنوات عمره السبعين.

فالكتابة بشكل عام عند أركون، وكتابة الفكر بشكل خاص ليست مجرد تسجيل أو تبليغ وإنما هي - كما يقول - تخريج للواقع في أسلوب شخصي طريف وأصيل وإنتاج فني يتسم بتفاعل خاص بين فكر وواقع ولغة.

وهو يرى أن الفكر يختلف إدراكه للواقع باختلاف تكوينه الوجودي والوجداني والعلمي. كما أن الواقع يتنوع بتنوع البيئة الجغرافية والاجتماعية والثقافية.. أما اللغة فتتفاوت بتفاوت ثروتها العلمية ومرونتها الأدبية ومنزلتها من الفصحي المكتوبة واللهجات الشفاهية.

ويؤمن أركون بأن كتابة المفكر تمتاز عن سائر الممارسات الكتابية بما أن المفكر يركز اهتمامه على اختيار الألفاظ ليحولها إلى مفاهيم شاملة لمظاهر عديدة وخصائص ووظائف متنوعة يختص بها كل موضوع من موضوعات البحث..

ويقرب أركون أكثر وأكثر من ثورته الخاصة بالتاريخ الإسلامي فيذكر أنه يواجه صعوبات جمة منها أنه كمؤرخ للفكر الإسلامي في هذه المرحلة التاريخية الصعبة التي يطغى عليها الخطاب الأيديولوجي والرقابة السياسية والاجتماعية معا لا يزال يتوقف ويعدل عن معالجة بعض الموضوعات، ويتجنب المحاذير من استخدام الألفاظ والعبارات حتى لا يفسرها القارئ المسلم على عكس ما يتوهم من الإفادة العلمية، وحتى يسلم - كما يقول - من تكفير من يجهل قواعد الفكر الحر، ومن يسمح لنفسه أن يرتقي إلى مرتبة المفتي المجتهد وهو أبعد الناس عن هذه المرتبة.

ولا يفوتنا ونحن بصدد الحديث عن دور محمد أركون في فكرنا العربي المعاصر

أن نشير إلى أن أول كتاب له كان بعنوان «الفكر الإصلاحي عند طه حسين».. وضعه عندما كان طالباً بجامعة الجزائر وكانت رغبته شديدة في أن يفهم ويقوم إسهام عميد الأدب العربي في تحديث الخطاب الإسلامي وتحديد مفهوم الدين ووظائفه في المجتمع. نقطة أخرى جديرة بالإشارة هي أن أركون كان ولا يزال يحرص على أن تلتصق كتاباته بواقع المجتمعات التي ينتمي إليها وهي كما يحددها بنفسه: المجتمع البربري الذي ولد فيه، ثم المجتمع المغربي بدوله الخمس تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا ثم الأمة العربية الناطقة باللغة العربية المنتجة للثقافة، والأمة الإسلامية التي تمتد جغرافيا من اندونيسيا إلى المحيط الفرنسي الذي عاش فيه والأمة الأوروبية التي ستحد عما قريب على أساس تاريخ وثقافة وفكر، ساهم في تكوينها الإسلام والفكر العربي في مرحلته المبدعة.

أما الجانب الآخر من رسالة محمد أركون الفكرة فهي كشف زيف الصورة التي يعرفها الغربيون عن الإسلام، فيرى أركون أن أوروبا لا ترى في الإسلام سوى مجرد طقوس عبادية واقعة تحت ضغط المراقبة الاجتماعية المتشددة أما البعد الفكري والروحي والحضاري للإسلام فهو شبه غائب، والسبب من وجهة نظر أركون هو أن الاستشراق الكلاسيكي «والأدبيات السياسية» المتسرعة والمنتشرة عن الإسلام والحركات الإسلامية في الغرب حالياً تزيد للأسف من انتشار هذه الصورة عن الإسلام المجرد الذي يقف فوق الزمن والتاريخ. بمعنى الإسلام الأقنومي الذي لا يتأثر بشيء ويؤثر على كل شيء بل إن الأدبيات الاستشراقية تضفي ثقلها العلمي على هذا التصور السكوني الجامد عن الإسلام والمسلمين ماضيا وحاضرا.

•• يبقى أن نذكر في نهاية هذه العجالة أن محمد أركون هو رمز عربي إسلامي أنضجته أرض الجزائر مثلما أنضجت من قبله مالك بن نبي صاحب «الظاهرة القرآنية» وإذا كان هذا الأخير، أتيج له أن يعرف وينتشر في مصر قبل أكثر من ثلاثين عاما فليس أقل من أن يأخذ هذا الرجل (محمد أركون) فرصته هو الآخر.. لأنه لا معنى لأن يكون فكره معروفاً في أوروبا وغالبية دول العالم الإسلامي، بينما يظل غائبا أو بالأحرى مغيبا في مصر.

فهرس

- إهداء ٣
- مقدمة: جامعة السوربون في عيون طالب عربي ٥
- كلمة للدكتور هاشم صالح ١٥
- أركون كما عرفته ١٩
- فصل أول: أركون كما يروى عن نفسه ٣١
- فصل ثان: الإسلام والغرب: العشق الممنوع ٥٣
- فصل ثالث: أركون في عيون كتاب عصره ٩٥
- تطبيقات ١٩٥
- خاتمة ٢٠١

